

مختصر
بيان تلبيس الجهمية

لشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -

اختصره
د. عبدالله بن سلمان الفيفي
رئيس قسم العقيدة بكلية الحرم المكي





رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مختصر
بيان تلبيس الجهمية

رقم الإيداع



dar.taibaa @dar_tg dar.taibagreen123 dar.taiba
مكة المكرمة العزيزية خلف مسجد مقية
0503568771 0550428992 | yyy.01@hotmail.com | 0125562986



مختصر
بيان تلبيس الجهمية

لشيخ الإسلام ابن تيمية

اختصره

د. عبدالله بن سلمان الفيفي

دار طيبة الخضراء
للنشر والتوزيع | علم ينتفع به
0125562986 | yyy.01@hotmail.com
dar.taibaa | @dar_tg | dar.taibagreen123 | dar.taiba
مكة المكرمة العزيزية خلف مسجد فقيه
0503568771 | 0550428992 | yyy.01@hotmail.com | 0125562986



المقدمـــة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو علىٰ كل شيء قدير، وأشهد أن محمدا عبد الله ورسوله، وخاتم الأنبياء والرسل، صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وصحابته.

أما بعد:

فقد كان للفخر الرازي أثر كبير في الجنوح بالمذهب الأشعري إلىٰ الفكر الاعتزالي، فبعد أن كان المذهب الأشعري في عصر الأشعري أقرب ما يكون إلىٰ الإمام أحمد بن حنبل في المنهج والعقيدة، أخذ علىٰ يد الباقلاني يقترب من المنهج المعرفي عند المعتزلة، في صورته الأبرز، والمتمثلة في دعوىٰ تعارض العقل والنقل؛ ثم ما نتج عن هذا من تقديم للعقل علىٰ النقل، وما ترتب علىٰ هذا من خلل عقدي، قد يكون الموقف من توحيد الأسماء والصفات أكبر وظاهره.

ثم أتىٰ الرازي – الذي يعتبر أغزر علماء الأشاعرة في المؤلفات الكلامية – فكرس هذه الفكرة، مع ما كان منه من توسع في تأويل الصفات، فمن نظر إلىٰ المنهج وضعه أبو الحسن الأشعري، وقارنه بالمنهج الذي سار عليه الفخر الرازي في كتابه «أساس التقديس» فسوف يذهب إلىٰ أن الثاني لا ينتسب إلىٰ الأولىٰ، وسيقطع بأن بينهما تباين عقدي كبير.

والسبب في تقبل الأشاعرة للمذهب الأشعري في صورته التي رسمها الرازي: أن المذهب الأشعري لم يصل إلىٰ الفخر الرازي إلا بعد أن قام الكثير من علماء الأشاعرة بالعديد من الخطوات، التي قربت المذهب الأشعري من المعتزلة، فما كان من الرازي إلا أن سار في طريق قد سلكه من قبله: الباقلاني،

والبغدادي، والأسفراييني، والجويني، والغزالي، والآمدي.

ويتربع كتابه «أساس التقديس» علىٰ القمة بين كتب الرازي الكلامية، التي ناقش فيها توحيد الأسماء والصفات، بل إن هذا الكتاب يعتبر أهم الكتب الأشعرية في هذا الباب؛ لأن الرازي قام فيه بعمل متكامل، حاول من خلاله أن يستقصي نصوص الصفات الإلهية؛ ليبين أنها محمولة علىٰ المجاز لا علىٰ الحقيقة، مع الاستدلال لمنهجه بالأدلة العقلية، إضافة إلىٰ توجيه مذهب التعطيل، وجعله منهجًا لا يخالف ما عليه السلف في التعامل من نصوص الصفات.

وفي مقابل هذه الأهمية للرازي ولكتابه، نجد أن لشيخ لإسلام نفس المكانة العالية، ولكن عند من آمن بوجوب السير علىٰ ما كان عليه السلف في المنهج والعقيدة، في سبيلهم الذي يرىٰ من سلكه أنه لا تعارض بين العقل والنقل. مع التأكيد علىٰ أن العقيدة يجب أن تكون قائمة علىٰ الرجوع إلىٰ الكتاب والسنة علىٰ ضوء فهم السلف، وعلىٰ رأسهم: الصحابة رضي الله عنهم.

وكما كان لكتاب الأول منزلة عالية عند مريديه، فقد كان لـ «بيان تلبيس الجهمية» منزلة عالية عند محبي ابن تيمية؛ لأنهم وجدوا فيه انتصارًا للمنهج السلفي، وردًا لما أتىٰ به الرازي في كتابه، وحق لهم ذلك، فإن «بيان تلبيس الجهمية» من أهم كتب شيخ الإسلام رحمه الله تعالىٰ.

ومن هنا أتت فكرة اختصار هذا الكتاب، في مختصر جامع، يجمع بين ذكر أقوال الرازي، مع بيان موقف ابن تيمية منها.

منهجي في التلخيص:

١- حذفت المقدمة التي وضعها الرازي لكتابه، كما حذفت المقدمة التي وضعها ابن تيمية لكتابه، وذلك من باب الاختصار، الذي هو المقصود، واكتفيت في بيان غرض كل منهما بما وضعته من مقدمة لهذا المختصر.

٢- قمت بإخراج المختصر في صورة أقرب ما تكون إلىٰ الكتب العقدية

المعاصرة، واستكمالا للفائدة، فقد مهدت لكلام الرازي بكلام مختصر، ليس له وجود في كتاب ابن تيمية، ولكني رأيت أنه سيسهم في فهم والمختصر.

٣- قمت بتوثيق كلام الرازي من كتابه «أساس التقديس» المطبوع؛ لتكتمل الفائدة؛ وليتمكن من أراد الرجوع إلىٰ كلامه أن يرجع إليه بيسر وسهولة.

٤- رجعت إلىٰ العديد من نسخ «بيان تلبيس الجهمية» وعند حصول اختلاف أو نقص أو ما شابه هذا، فإن النسخة المطبوعة في مجمع الملك فهد رحمه الله، كانت هي الحاكم والفاصل.

٥- حاولت أن ألخص فكرة شيخ الإسلام قدر الإمكان، عن طريق إعادة صياغتها في ألفاظ جديدة، تفي بالمقصود، وتحقق المأمول من إخراج المختصر في صورة تعين طالب العلم علىٰ تفهمه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

د. عبدالله بن سلمان الفيفي



القسم الأول
أدلة الرازي على نفي الصفات الإلهية

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول: المقدمات العقلية.

الفصل الثاني: الشبهات النقلية.

الفصل الثالث: البراهين العقلية التي استدل بها الرازي لإبطال العلو.

الفصل الرابع: موقف الرازي من الأدلة العقلية على علوه سبحانه وتعالى.

الفصل الخامس: الصفات الإلهية بين الرازي والكرامية.



الفصل الأول
المقدمات العقلية

وفيه:

المقدمة الأولى: إثبات موجود لا يشار إليه.

المقدمة الثانية: لا يلزم من نفي النظير نفي الشيء.

المقدمة الثالثة: اختلاف المجسمة.

المقدمة الأولى
إثبات موجود لا يشار إليه

قام الرازي رحمه الله بترتيب كتابه «علىٰ أربعة أقسام: القسم الأول: في الدلائل الدالة علىٰ أنه تعالىٰ منزه عن الجسمية، والحيز، وفيه فصول» (١). وموضوعنا هنا: الفصل الأول من القسم الأول، الذي ذكره الرازي «في تقرير المقدمات التي يجب إيرادها، قبل الخوض في الدلائل، وهي ثلاثة»(٢). وتحديدًا: المقدمة الأولىٰ من هذا الفصل. ثم سنستمر – إن شاء الله – في عرض بقية الفصول، إلىٰ أن نأتي علىٰ جميع ما ذكره شيخ الإسلام من مناقشة لكتاب الرازي رحمهما الله.

وبالرجوع إلىٰ المقدمة الأولىٰ من المقدمات المذكورة في فصلنا هذا، نجد أن الرازي يسعىٰ من خلالها إلىٰ إثبات إمكانية وجوده عز وجل، مع الذهاب إلىٰ أنه ليس لوجوده جل جلاله مكان، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، وفي هذا يقول: «**المقدمة الأولىٰ: في إثبات موجود لا يشار إليه بالحس:**

اعلم أنا ندعي وجود موجود، لا يمكن أن يشار إليه بالحس، أنه ههنا أو هنالك، أو نقول: إنا ندعي وجود موجود غير مختص بشيء من الأحياز والجهات، أو نقول: إنا ندعي وجود موجود غير حال في العالم، ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست، التي للعالم، وهذه العبارات متفاوتة والمقصود من الكل شيء واحد» (٣).

---

(١) أساس التقديس ص٦١.

(٢) أساس التقديس ص٦٩. وقد حذفت مقدمة الرازي، وما ذكره من سبب تأليف الكتاب، إضافة إلىٰ من ألف كتابه هذا، ولمن أهداه، من باب الاختصار؛ لأنه المقصد الأكبر من وضع هذا المختصر.

(٣) أساس التقديس ص٦٩.

قام الرازي بترتيب كتابه علىٰ أربعة أقسام؛ محاولا إقناع القارئ بصحة مذهبه في تأويل الصفات الإلهية.

وقد سعىٰ في مقدمته الأولىٰ إلىٰ إثبات موجود يوجد في غير جهة؛ محاولًا أن يبطل مذهب من يقول: إن الله سبحانه وتعالىٰ فوق العالم. وفي هذا نجده يقول: اعلم أنا ندعي وجود موجود غير مختص بشيء من الجهات.

ومن المعلوم أن أي دعوىٰ لا تكون صحيحة إلا إن أُقيم عليها الدليل، فكيف بمثل هذه الدعوىٰ التي نجد الرازي يقول في وصفها: «ومن المخالفين من يدعي: أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة، وقالوا: لأن العلم الضروري حاصل، بأن كل موجودَيْن، فإنه لا بد وأن يكون أحدهما حالًّا في الآخر، أو مباينًا عنه، مختصًّا بجهة من الجهات الست المحيطة به. قالوا: وإثبات موجودَيْن، علىٰ خلاف هذه الأقسام السبعة، باطل في بديهة العقل. واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية، لم يكن الخوض في ذكر الدلائل جائزًا، لأن علىٰ تقدير أن يكون الأمر علىٰ ما قالوه، كان الشروع في الاستدلال علىٰ كون الله تعالىٰ غير حال في العالم ولا مباين عنه بالجهة إبطالًا للضروريات، والقدح في الضروريات بالنظريات يقتضي القدح في الأصل بالفرع، وذلك يوجب تطرق الطعن إلىٰ الأصل والفرع معًا، وهو باطل، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمة ليست من المقدمات البديهية، حتىٰ يزول هذا الإشكال» [١].

وهنا نجد أن الرازي يذكر الخلاف في صحة المقدمة التي ذكرها، مصرحًا بأن من الناس من يقول: إن فساد القول بوجود موجود لا داخل العالم، ولا مباين عنه في شيء من الجهات. قول معلوم الفساد بالضرورة؛ لأن العلم الضروري يدل علىٰ أن كل موجودَيْن، فإنه لا بد وأن يكون أحدهما: حالًّا في الآخر. وإما أن يكون مباينًا عنه، مختصًّا بجهة من الجهات.

---

(١) أساس التقديس ص٧٠.

ومع أن الأدلة النقلية الصحيحة - التي لا تحصر كثرة - تدل علىٰ أن الله ﷻ فوق العالم بذاته، وأنه سبحانه وتعالىٰ مباين لهذا العالم المخلوق، فإن البراهين العقلية تدل علىٰ هذا، وبيانه: أن من الأمور المتفق عليها: أن الله سبحانه وتعالىٰ هو خالق الخلق، ولا بد أن يكون خلقهم: إما داخلًا في نفسه. أو خارجًا عن نفسه. وهذا الحصر في هذين القسمين معلوم بالبديهة، مستقر في الفطرة، ولم يقل أحد من أهل الإسلام: إن الله سبحانه وتعالىٰ خلق الخلق في ذاته. وهنا لم يبق إلا أنه خلقهم خارج ذاته العلية، فإن كان ﷻ قد خلق الخلق خارجًا عن ذاته؛ فلا بد أن يكون الرب جل جلاله بالنسبة إلىٰ العالم في جهة، وأكمل جهة هي جهة العلو؛ فظهر وجه ما ذكرنا من أن الأدلة النقلية والبراهين العقلية تدل علىٰ أنه ﷻ في جهة العلو.

وأما ما ذهب إليه الرازي من أن القول بأن إثبات علو الله جل جلاله من الأمور البديهية، هو قدح في الضروريات بالنظريات. فهو تحكم منه، سار فيه مسار أهل الكلام، الذين يخالفون الفطرة والعقل والنقل بأنواع من الحجج المدَّعاة، المخالفة للأصول الثابتة، ثم يزعمون أنها قواطع عقلية مخالفة للأدلة العقلية، ذاهبين إلىٰ أن الواجب تقديم العقل علىٰ النقل عند التعارض؛ لأنه أصل الشرع.

ولا ريب في خطأ هذا وبطلانه؛ لا لأن العقل السليم لا يمكن له إلا أن يكون موافقا للنقل الصحيح وحسب. بل لأن الله ﷻ أرسل رسله، وأنزل كتبه، وأمرهم أن يحكموا بين الناس فيما اختلفوا فيه؛ ولهذا لا يقطع النزاع عن بني آدم إلا بالأنبياء والرسل، وحاجة الخلق إلىٰ ذلك ضرورية، قال الله تعالىٰ: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾ [البقرة: ٢١٣] وهذا كله فيما لو أتىٰ من أنكر علو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ خلقه بعلم عقلي يمكن أن يعتمد عليه في مثل هذا، فكيف ولم يذكر الرازي إلا شبهات عقلية، خالف بها أصحابه من متقدمي الأشاعرة الذين كانوا يثبتون العلو والفوقية، ودخل بها في السفسطة الصريحة.

ولا ريب أن باب الشبهات العقلية ليس مسدودًا، كما أنه يمكن لبعض الناس أن تستحوذ عليهم مثل هذه الشبهات، ويحمله اعتقاده وظنه علىٰ ادعاء أن الله سبحانه وتعالىٰ ليس فوق العالم، ولا مباين عنه، وليس له جهة، أو غير هذا من العبارات المتفاوتة، والتي تعبر عن مقصده.

وإذا عُرف هذا فالقول بوجود موجود في غير جهة؛ معلوم الفساد، والقول بفساده هو قول عامة أئمة الإسلام وأهل العلم، الذين يؤكدون علىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، ويستدلون علىٰ هذا بأدلة: نقلية، وعقلية، وفطرية، مع إجماع السلف علىٰ أن الله جل جلاله علىٰ العرش، ومن المستحيل أن يكون هذا قدحا في الضروريات بالنظريات، بل هو إيمان بما تضافرت عليه الأدلة.

وفي مقابل هذه الأدلة الدالة علىٰ علو الله سبحانه وتعالىٰ، وما يلزم هذا من بطلان للمقدمة التي ذكرها الرازي رحمه الله، إلا أنه حاول أن يستدل لصحة ما ذهب إليه من إمكانية وجود موجود في غير جهة أو مكان، حيث ذكر في كتابه: «فنقول: الذي يدل علىٰ أن هذه المقدمات ليست بديهية، وجوه:

الأول: أن جمهور العقلاء المعتبرين، اتفقوا علىٰ أنه تعالىٰ ليس بمتحيز، ولا مختص بشيء، من الجهات، وأنه تعالىٰ غير حال في العالم، ولا مباين عنه في شيء من الجهات، ولو كان فساد هذه المقدمات معلومًا بالبديهة؛ لكان إطباق أكثر العقلاء علىٰ إنكارها ممتنعًا، لأن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطباقهم علىٰ إنكار الضروريات، بل نقول: الفلاسفة اتفقوا علىٰ إثبات موجودات ليست بمتحيزة، ولا حالة في المتحيزة، مثل: العقول، والنفوس، والهيولي. بل زعموا أن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله: أنا موجود، ليس بجسم ولا جسماني. ولم يقل أحد بأنهم في هذه الدعوىٰ منكرون للبديهيات. بل جمع عظيم من المسلمين اختاروا مذهبهم مثل: معمر بن عباد السلمي من المعتزلة. ومثل: محمد بن نعمان من الرافضة. ومثل: أبي القاسم الراغب، وأبي حامد الغزالي من أصحابنا. وإذا كان الأمر كذلك؛ فكيف يمكن أن يقال بأن القول بأن الله تعالىٰ ليس بمتحيز، ولا حال في المتحيز، قول مدفوع في بداية

العقول»[١].

هذا هو الدليل الأول من الأدلة التي يحاول الرازي أن يستدل بها علىٰ أن القول بأن الله سبحانه وتعالىٰ موجود في غير جهة، قول بديهي لا استدلالي، بمعنىٰ أن العقول تؤمن به بالضرورة، ومن العجيب أن نجد الرازي يستدل بما زعمه من أن جمهور العقلاء اتفقوا علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ ليس بمختصٍّ بشيء من الجهات، وأنه تعالىٰ غير حال في العالم، ولا مباين عنه.

وهنا يقال: كيف أمكنه أن يحكي اتفاق جمهور العقلاء علىٰ إنكار علو الله ﷻ، مع ضعفه في المعرفة بمقالات أهل الكتاب، فإن كتبه تدل علىٰ قصور واضح في الاطلاع علىٰ مقالات اليهود والنصارىٰ.

وأمَّا الأقوال المنقولة عن أئمة الإسلام من الصحابة والتابعين وتابعيهم، من الفقهاء، وأئمة أهل الحديث والأثر، فلا خبرة له بها؛ بسبب انقطاعه إلىٰ التفكر في أقوال أرسطو الفلسفية، واعراضه عن تأمل ما أتىٰ عن علماء السلف من أقوال، شرحوا بها عقيدة أهل السنة والجماعة.

وما ذكره من أن الفلاسفة قد اتفقوا علىٰ إثبات موجودات ليست بمتحيزة، ولا حالة في المتحيزة. فهو مما ينقله من مقالات الفلاسفة المشائين، مما يجده في كتب ابن سينا وأمثاله، أو من كتب أبي الحسين وأبي المعالي، ونحوهما من الإسلاميين، وهو شيء معارض بما ذكره ابن رشد من أن مذهب الكثير من الفلاسفة هو: إثبات علو الخالق فوق مخلوقاته، بل إن ابن رشد قد أثبت الجهة لله جل جلاله بالطرق الفلسفية، التي يسميها البراهين.

ثم يقال: إن ما أشار إليه الرازي من أن جمعا عظيما من المسلمين قد أنكروا القول بعلو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ خلقه. قول ممنوع، ولا أدل علىٰ بطلانه من أنه لم ينقل هذا القول إلا عن المعتزلة والرافضة، وبعض الأشاعرة، وما نقله – في كتابه هذا – عن أعلام هذه الفرق، معارض بالأقوال المنقولة عمن هو

---

(١) أساس التقديس ص٧٠ – ص٧٢.

أفضل منهم بمراحل، فإنه لا يعرف عن أحد من أنبياء الله ورسله أنه أنكر علو الله ﷻ علىٰ خلقه، وهم أكمل الخلق وأفضلهم عقلًا وعلمًا، بل الموجود عن جميع الأنبياء هو إثبات علو الرب سبحانه وتعالىٰ علىٰ خلقه، وأقوالهم في هذا منها ما هو نص، ومنها ما هو ظاهر.

وكذلك فإنه لم ينقل عن أحد من أئمة المسلمين، الذين اتخذتهم الأمة أئمة في العلم والدين، أنه أنكر علو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ خلقة، بل المنقول هو إثبات صفة العلو لله جل جلاله، فقد قيل لعبد الله بن المبارك: بماذا نعرف ربنا؟ قال: بأنه فوق سمواته، علىٰ عرشه، بائن من خلقه. وعلىٰ إثبات العلو لله ﷻ سار أهل العلم، كسفيان الثوري، ومالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد، والفضيل بن عياض، والإمام الشافعي، وأحمد بن حنبل، والإمام الطبري، وابن عبد البر، والطلمنكي، والخطابي، وجميع أهل العلم. حتىٰ نفاه المعتزلة ومن سار في ركابهم.

وأما أعلام الأشاعرة الذين نقل عنهم الرازي إنكارهم للقول بعلو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ خلقه. فأقوالهم معارضة بأقوال من يعظمه الأشاعرة، فقد أثبت الأشعري العلو لله ﷻ في العديد من كتبه، ومنها: الإبانة والمقالات. وعلىٰ هذا المذهب سار أئمة الأشاعرة، فأثبت العلو: القاضي الباقلاني، والقرطبي، والأستاذ ابن فورك.

وأقوال هؤلاء موافقة لمذهب ابن كلاب الذي كان يؤمن بأن الله جل جلاله فوق عرشه، فوق السماء، وكان يرفض أقوال المنكرين للعلو، ذاكرًا أنهم كانوا في صدر الإسلام من أقل الناس عددا. ولكن المذهب الأشعري أخذ في التطور، وخالف متأخرو المذهب أهل السنة وأقوال أئمتهم جميعًا، وأخذوا يتوسعون في نسبة هذا القول إلىٰ السلف، حتىٰ قال كبير القضاة في زماننا: إن مذهب الشافعي المنصوص عنه إنكار علو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ خلقه. فلما قيل له: إن المنقول عن الشافعي هو: إثبات علو الله جل جلاله، فمن أين أتيت بهذا القول الجديد. قال: هذا قول العقلاء، والشافعي عاقل لا يخالف العُقَلاء.

***

ويستمر الرازي في استدلاله (١)، محاولًا أن يقيم أدلة عقلية؛ تكون شاهدة لما ذهب إليه، من أنه سبحانه وتعالىٰ ليس فوق العالم، ومن هذا: الدليل: «الثامن: أن خصومنا لا بد لهم من الاعتراف بوجود شيء علىٰ خلاف حكم الحس والخيال؛ لأن خصومنا في هذا الباب: إما الكرامية، وإما الحنابلة، أما الكرامية فإنا إذا قلنا لهم: لو كان الله مشارًا إليه بالحس لكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسمًا، فيكون مركبًا، وأنتم لا تقولون بذلك، وإما أن يكون غير منقسم، فيكون في الصغر والحقارة، مثل النقطة التي لا تنقسم، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ، وأنتم لا تقولون بذلك، فعند هذا الكلام قالوا: إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف، ومع هذا فإنه ليس بصغير ولا حقير»(٢).

وفيما ذكره الرازي تفصيل، فإن أراد: أن سبحانه وتعالىٰ لا يماثل المحسوسات، ففي كلامه نقص؛ لأنه فرق في ذلك بين المحسوسات والمعقولات وغيرها؛ فإنه ﷻ لا يماثل شيئًا من الأشياء المخلوقة بوجه من الوجوه، سواء سميت محسوسات أو متخيلات أو عقليات، أو سميت جسمانيات أو روحانيات.

وأما إن أراد: أنه لا بد من نفي الصفات الإلهية؛ بدعوىٰ أن إثباتها يستلزم التركيب. فيقال: إن معنىٰ هذا أنه لا يوجد في حقيقة الأمر إله يعبد؛ لأنه لابد لكل موجود من صفة تميزه عن غيره؛ فلابد – في إثبات وجود الله سبحانه وتعالىٰ – من إثبات ذات موصوفة بالصفات، وأن تكون لتلك الذات حقيقة في نفسها تتميز بها عن سائر الحقائق؛ فإن الموجود لا يتصور أن يكون موجودًا إلا بذلك، ودعوىٰ وجود موجود بدون ذلك، دعوىٰ تخالف البديهة والضرورة العقلية.

---

(١) توجد بعض الأدلة، لم أجد لابن تيمية كلام عنها.

(٢) أساس التقديس ص٧٥.

والإيمان بصفات الله ﷻ، وإجراؤها على الظاهر وفق فهم سلف الأمة، لا يستلزم أن يكون جل جلاله منقسما كما توهم الرازي، والأشاعرة موافقون على هذا من حيث الجملة، فإنهم ممن يثبت بعض الصفات، وهي الصفات السبع لدى متأخريهم، وأما المتقدمين من الأشاعرة فإنهم كانوا يثبتون من الصفات ما هو أكثر من الصفات السبع.

فمن أثبت الصفات كان إثباته لها يقوم على أنه يثبتها لإله صمد، لا يمكن أن يكون منقسما بأي حال من الأحوال، ومنهج أهل السنة والجماعة مطرد في هذا الباب؛ لأنهم يثبتون جميع الصفات التي أتت بها النصوص، مع الإيمان بصمديته سبحانه وتعالى، وتنزيهه عن التقسم والتجزؤ؛ فكانوا في منهجهم جامعين بين الأدلة النقلية جميعًا.

بقي أن نشير إلى أن ما ذكره من أن خصومه في هذا الباب: إما الكرامية. وإما الحنابلة. ليس بسديد؛ لأن خصومه في هذا الباب جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الصحابة والتابعين، وجميع أئمة الدين من الأولين والآخرين، وجميع المؤمنين الباقين على الفطرة الصحيحة، الذين يثبتون علو الله جل جلاله على العالم، ويؤمنون باستوائه ﷻ على العرش.

وكون مذهب الكرامية في الذات الإلهية مذهبا باطلا من حيث الجملة، لا يدل على بطلان جميع ما يؤمنون به من عقائد حيث التفصيل؛ لأن إيمانهم بعلو الله سبحانه وتعالى على العالم موافق للنقل والعقل؛ فوجب الإيمان بهذا، اتباعا للدليل لا للكرامية.

كما أن بطلان مذهب الكرامية لا يدل على صحة ما ذهب إليه الرازي بحال؛ لأنه يوجد في مذهب الأشاعرة من ينصر القول بالعلو، ويؤيد هذا بالنقل والعقل؛ فكان في قوله موافقا لقول أهل السنة والجماعة، الذي تلقوه عن سلف هذه الأمة.

وبناء على ما آمن به الرازي ؒ من أن الإيمان باستواء الرب جل جلاله على العرش، مستلزم للتركيب، أو مستلزم لكونه سبحانه وتعالى مثل الجزء الذي لا

يتجزأ؛ فقد أخذ في بيان بعض ما يرىٰ أنه لازم لمن آمن بأنه ﷻ فوق العالم، قائلا: «وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض فهم أيضًا معترفون بأن ذاته مخالفة لسائر الذوات، فإنه تعالىٰ لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق، والتغير والفناء، والصحة والمرض، والحياة والموت. إذ لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات، في هذه الصفات؛ لزم افتقاره إلىٰ خالق آخر، ولزم التسلسل، أو لزم القول بأن الإمكان والحدوث غير محوج إلىٰ الخالق، وذلك يلزم منه نفي الصانع.

فيثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف، بأن خصوصية ذاته، التي بها امتازت عن سائر الذوات، مما لا يصل الوهم والخيال إلىٰ كنهها، وذلك اعتراف بثبوت أمر علىٰ خلاف ما يحكم به الوهم، ويقضي به الخيال؛ فأي استبعاد في القول بأنه تعالىٰ موجود، وليس بداخل العالم ولا خارج العالم، وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هذا الموجود.

وأيضًا فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متىٰ تمسكوا بآية أو خبر يوهم ظاهره شيئًا من الأعضاء والجوارح صرحوا بأنا نثبت هذا المعنىٰ لله علىٰ خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله وجهًا بخلاف وجوه الخلق، ويدًا بخلاف أيدي الخلق، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنىٰ الذي ذكروه مما لا يقبله الوهم والخيال، فإذا عقل إثبات ذلك علىٰ خلاف الوهم والخيال؛ فأي استبعاد في القول بأنه تعالىٰ موجود، وليس بداخل العالم ولا خارج العالم، وإن كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هذا الموجود»(١).

وفي الإجابة عما نسبه الفخر الرازي ؒ إلىٰ الحنابلة، يقال: لا ريب أن الحنابلة هم من مثبتة الصفات، ولكن دعوىٰ اختصاص الحنابلة بذلك، ثم الذهاب إلىٰ أنهم خصوم الرازي في هذا الموضع، غلط منه؛ لأن الحنابلة في هذا علىٰ منهج أهل السنة والجماعة، ومن سار علىٰ منهجهم من الحنفية والمالكية

(١) أساس التقديس ص٧٦- ص٧٧. ويوجد سقط يسير لم يُذكر من كلام الرازي.

والشافعية؛ فخصوم أهل الكلام في هذا الموضع، هم أهل السنة والجماعة من أي مذهب كانوا.

ومنشأ غلط متأخري الأشاعرة – ومنهم الرازي – أنهم ذهبوا إلىٰ أن كل ما كان في جهة؛ فهو جسم، وكل جسم له أبعاض وأجزاء، ثم بنوا عليه أن من أثبت علو الله جل جلاله علىٰ خلقه، وآمن بأنه سبحانه وتعالىٰ استوىٰ علىٰ عرشه؛ فقد التزم الأجزاء والأبعاض. ولو كان ما ذكره الرازي صحيحا؛ لصح للمعتزلة أن يتهموا الأشاعرة بما اتهم الحنابلة به؛ لأن قدماء الأشاعرة كانوا يثبتون علو الله ﷻ علىٰ خلقه؛ فتكون هذه التهمة موجهة إلىٰ أبي الحسن الأشعري، والقاضي الباقلاني، والقرطبي، و ابن فورك، وغيرهم من متقدمي الأشاعرة، الذين كانوا يثبتون العلو لله ﷻ.

وأما ما أشار إليه من أن الحنابلة معترفون بأن ذاته ﷻ مخالفة لسائر الذوات. فهو حق، فإن نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، مما علم بالشرع والعقل، ولكن الحنابلة لا يخصون نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق بما أشار إليه، من أنه سبحانه وتعالىٰ لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق، والتغير والفناء، والصحة والمرض، والحياة والموت. بل هو ﷻ لا يساويها في شيء من الأشياء في صفات كمالها، وأما صفات النقص الموجودة في المخلوق، فلا يوصف بها الخالق بحال من الأحوال، وبهذا نعلم أن التماثل المنفي هو الذي يقتضي أن يجوز ويجب ويمتنع لكل منهما ما يجوز ويجب ويمتنع للآخر، فيلزم أن يكون الشيء الواحد خالقًا مخلوقًا، قديمًا محدثًا، موجودًا معدومًا، واجبًا ممكنًا، قادرًا عاجزًا، عالمًا جاهلًا، غنيًّا فقيرًا، حيًّا ميتًا.

وهنا يظهر أن استدلال الرازي علىٰ نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق بما ذكره من أنه لو كانت ذاته ﷻ مساوية في هذه الصفات لسائر الذوات؛ لزم افتقاره إلىٰ خالق آخر، ولزم التسلسل، أو لزم القول بأن الإمكان والحدوث غير محوج إلىٰ الخالق، وذلك يلزم منه نفي الصانع. استدلال في غير محله؛ لأن هذه الحجة وإن كانت في نفسها صحيحة، فإنما تدل علىٰ نفي هذه النقائص عن

الله سبحانه وتعالىٰ، بينما الواجب في نفي النقائص أن يكون نفيا مطلقًا، فينزه جل جلاله عن صفات النقص سواء ساوىٰ في هذا هذه الذوات أم خالفها، بل هذه الأمور ممتنعة عليه سبحانه وتعالىٰ مع قطع النظر عن وجود هذه المحسوسات أو عدمها.

وكما يجب نفي صفات النقص مطلقا، يجب نفي المماثلة في صفات كماله ﷻ؛ فإن صفات الكمال في المخلوق، وإن كانت بالنسبة له كمال، مثل: العلم الذي يكمل به الإنسان، إلا أن فيها نقصًا من وجه آخر؛ لأنه علم ناقص؛ بينما المتعين أن نثبت لله جل جلاله كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

وإيمان أهل السنة بأن العلم بكيفية ذات الله جل جلاله مما لا يصل إليه أي نوع من أنواع الإدراكات، لا يلزم منه أن يؤمنوا بأنه تعالىٰ ليس بداخل العالم ولا خارجه؛ لأنه وإن كانت ذات الله جل جلاله مما لا يصل إلىٰ العلم بها بأي نوع من أنواع الإدراكات، فإنا لا نسلم أن مذهب أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات الإلهية علىٰ ظاهرها، من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل، مما لا يقبله الوهم والخيال، والدليل علىٰ ذلك أنه لم ينقل عن أحد من أئمة الدين أنه أمر بصرف نصوص الصفات عن معناها المتبادر إلىٰ الذهن، بل المنقول عنهم هو الأمر بإجرائها علىٰ ظاهرها، والإيمان بها علىٰ وفق قواعد اللغة العربية، وعلىٰ أصول السلف في التعامل مع نصوص الوحي؛ فكان في هذا دلالة علىٰ أن النقل والعقل وإجماع السلف متفقون في الدلالة علىٰ صحة عقيدة أهل السنة والجماعة.

فأكثر ما يمكن أن يُشنع به علىٰ الحنابلة: أنهم أثبتوا الصفات الواردة في الكتاب والسنة، مع كونهم لا يعلمون حقيقة الذات الإلهية الموصوفة بهذه الصفات، وهذا لا محذور فيه، بل هو الحق؛ لأنهم في مذهبهم في الصفات الإلهية – مع موافقتهم للشرع – موافقون للعقل، الذي يثبت أصل الصفات؛ فإن إثبات ذات لا تقوم بنفسها ممتنع في العقل، وإثبات قائم بنفسه لا يوصف بشيء من الصفات ممتنع في العقل؛ بل العقل يوجب أن الذات القائمة بنفسها لا

تكون إلا بصفات تميزها عن غيرها من الموجودات.

فأين ما حاول الرازي إلزامهم به، من الإيمان بذات إلهية علىٰ معنىً يخالف البديهة والضرورة العقلية. من إيمانهم بذات إلهية كاملة، متصفة بجميع صفات الجلال والكمال، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل.

بل إن ذهاب الرازي إلىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ ليس بداخل العالم ولا خارجه؛ مع ما في مذهبه من مصادمة للنقل والعقل والإجماع والفطرة؛ هو في حقيقته – وإن لم يكن الرازي قاصدا لهذا المعنىٰ الباطل – نفي لوجود الرب ﷻ، كما اتفق علىٰ هذا سلف الأمة وأئمتها، الذين قالوا: إن حقيقة قول هؤلاء الجهمية: إنه ليس فوق العرش رب يعبد؛ لأنهم جعلوه معدومًا، موصوفا بصفة المعدوم.

***

ومن الأدلة العقلية التي أقامها الرازي؛ ليبطل بها عقيدة من يقول: إن الله سبحانه وتعالىٰ فوق العالم بالذات. هذا الدليل، القائم علىٰ قياس فاسد، حاول الرازي من خلاله أن يوازن بين عقيدة أهل السنة والجماعة في العلو، وبين عقيدة الدهرية في قدم العالم؛ ليخلص إلىٰ أن الإيمان بعلو الله سبحانه وتعالىٰ؛ مستلزم للقول بقدم العالم. وأما الإيمان بحدوث العالم؛ فمستلزم لإنكار علوه سبحانه وتعالىٰ، يقول: «التاسع: أن أهل التشبيه قالوا: إن العالم والبارئ موجودان، وكل موجودين، فإما: أن يكون أحدهما حالًّا في الآخر. أو مباينًا عنه. قالوا: والقول بوجوب هذا الحصر معلوم بالضرورة. قالوا: والقول بالحلول محال، فتعين كونه مباينًا للعالم بالجهة. فبهذا الطريق احتجوا بكونه تعالىٰ مختصًّا بالحيز والجهة.

وأهل الدهر قالوا: العالم والبارئ موجودان، وكل موجودين فإما: أن يكون وجودهما معًا. أو يكون أحدهما قبل الآخر. ومحال أن يكون العالم والبارئ معًا؛ وإلا لزم إما قدم العالم أو حدوث البارئ، وهما محالان؛ فثبت أن البارئ قبل العالم. ثم قالوا والعلم الضروري حاصل بأن هذه القبلية لا تكون إلا بالزمان والمدة، وإذا ثبت هذا فتقدم البارئ علىٰ العالم، إن كان بمدة متناهية

لزم حدوث البارئ، وإن كان بمدة لا أول لها، لزم كون المدة قديمة، فأنتجوا بهذا الطريق قدم المدة والزمان.

فنقول: حاصل هذا الكلام، أن المشبهة زعمت أن مباينة البارئ تعالىٰ عن العالم لا يعقل حصولها إلا بالجهة، وأنتجوا منه كون الإله في جهة. وزعمت الدهرية: أن تقدم البارئ علىٰ العالم، لا يعقل حصوله إلا بالزمان، وأنتجوا منه قدم المدة.

وإذا ثبت هذا فنقول: حكم الخيال إما أن يكون مقبولًا في حق الله تعالىٰ أو غير مقبول، فإن كان مقبولًا فالمشبهة يلزم عليهم مذهب الدهرية، وهو أن يكون البارئ متقدمًا علىٰ العالم بمدة غير متناهية، ويلزمهم القول بكون الزمان أزليًّا، والمشبهة لا يقولون بذلك. والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة، وهو مباينة البارئ تعالىٰ مكانيًّا - وهم لا يقولون به - فصار هذا التناقض واردًا علىٰ الفريقين.

وأما إن قلنا: إن حكم الوهم والخيال، غير مقبول البتة في ذات الله تعالىٰ، وفي صفاته، فحينئذ نقول: قول المشبهة: إن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما حالًّا في الآخر، أو مباينًا عنه بالجهة. قول خيالي باطل. وقول الدهري: إن تقدم البارئ علىٰ العالم، لا بد وأن يكون بالمدة والزمان. قول خيالي باطل. وذلك هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه، الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات الله تعالىٰ وصفاته، وذلك هو المنهج القويم، والصراط المستقيم»[(١)].

وفي الإجابة عن هذا يقال: إن تسمية أهل الإثبات مشبهة افتراء منه علىٰ أهل السنة الذين مع اتفاقهم علىٰ إثبات الصفات الإلهية، يتفقون علىٰ إنكار التشبيه وذم المشبهة، ومجرد إثبات الصفات الإلهية، لا يلزم منه أن يكون المثبت مشبهًا بأي حال من الأحوال، ولو صح أن يقال عن أهل السنة والجماعة: إنهم

---

(١) أساس التقديس ص٧٧- ص٧٩.

مشبهة لمجرد إثبات الصفات؛ لصح للمعتزلة أن يتهموا الأشاعرة بالتشبيه؛ لأنهم أثبتوا الصفات السبع.

وأما ما ذكره من أن هذه الحجة التي يحتج بها علىٰ علو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ عرشه، مشابهة لحجة الدهرية. فغير صحيح؛ وذلك أن الكرامية يقولون:

الخالق والمخلوق موجودان، وكل موجودين فإما: أن يكون أحدهما حالًّا في الآخر متصلًا به. أو منفصلًا عنه بائنًا منه. ثم قالوا: وليس العالم في الذات الإلهية؛ فوجب أن يكون العالم خارجًا عن الذات الإلهية. ومن هنا أثبتوا لله ﷻ الجهة، وقالوا: إن الله تعالىٰ فوق العالم.

ولا يمكن أن تكون هذه الحجة نظير حجة الدهرية؛ لأن الدهرية يقلون بقدم العالم، وينكرون إبداع كل شيء بعد العدم، ويوجبون قدم المادة، كما يوجبون قدم المدة، ويرون أن تقدم الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ العالم إنما هو بالرتبة والمكانة، وأما في الزمن فإن الله سبحانه وتعالىٰ مقارن في وجوده لوجود العالم.

وكان تحرير التماثل بين الحجتين بأن يقال: كما لا يُعقل موجودان إلا: أن يكون أحدهما متقدمًا علىٰ الآخر، أو مقارنا له في الزمن. فكذلك لا يعقل موجودان إلا: أن يكون أحدهما خارجًا عن الآخر بائنًا منه، أو أن يكون محايثًا له داخلًا في الآخر حيث كان. أو يقال: كما لا يُعقل موجود خالٍ عن القدم أو الحدوث. فكذلك لا يعقل موجود خال عن المباينة والمحايثة، ونحو ذلك ما يظهر به تماثل التباين.

ثم إن هاتين الحجتين – متىٰ ما قوبلت إحداهما بالأخرىٰ علىٰ وجه صحيح – فإنهما يتعاونان ويتصادقان في الدلالة علىٰ صحة منهج السلف؛ لأن حجة الكرامية تستلزم أن البارئ سبحانه وتعالىٰ فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة.

بينما تستلزم الحجة الأخرىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ في وجوده وجود أزلي، لم يسبقه شيء، كما لم يوجد معه شيء آخر، بل الله جل جلاله موجود أزلا، وليس معه مقارن له؛ بل هو ﷻ الأول الذي ليس قبله شيء.

وهذا تمام الموازنة والمعادلة بين الحجتين، التي تدل إحداهما علىٰ أنه كان قبل العالم بالزمن، وتدفع القول بقدم العالم. بينما تدل الثانية علىٰ أن الله تعالىٰ فوق العالم بالذات.

وهذا هو الذي تدل عليه الموازنة والمقابلة العادلة، وبهذا يُعلم أن الحجة عليه لا له. وهذا ما يقول به أهل السنة والجماعة، الذين يثبتون العلو علىٰ العرش، ويذهبون إلىٰ أن الله جل جلاله خلق الزمان كما المادة، فالزمان مخلوق، والعالم مخلوق؛ والكل حادث بعد أن لم يكن؛ وهو سبحانه وتعالىٰ قبل الزمان بالذات، وفوق العالم بالذات.

ومن آمن بهذا فقد آمن بأنه سبحانه وتعالىٰ متقدم علىٰ العالم تقدمًا حقيقيًّا، بحيث يقدر الذهن بين وجوده جل جلاله ووجود العالم أزمنة، وآمن بأنه ﷻ ظاهر عالٍ علىٰ العالم ظهورًا وعلوًّا حقيقيًّا، بحيث يؤمن بأن العرش سقف المخلوقات، يؤمن بأنه جل جلاله فوق العرش بذاته العلية.

وأما من لم يؤمن بعلوه سبحانه وتعالىٰ علىٰ العالم علوا حقيقيا بالذات، فهو شبيه بالدهري الذي يجعل تقدم الباري ﷻ علىٰ العالم بالرتبة والمكانة ليس إلا، وينكر أن يكون جل جلاله متقدما علىٰ العالم تقدما حقيقيا بالذات.

وكما أن قول الدهرية في حقيقة إثبات لمقارنة العالم للذات الإلهية في الزمان، وإنكار لكونه جل جلاله الأول الذي ليس قبله شيء. فإن قول نفاة العلو والجهة هو في حقيقته إنكار لكونه ﷻ الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وهذا باطل بنص قول النبي ﷺ: «**اللهم أنت الأول فليس قبلك، شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء**»(١).

ثم يقال: لو سلمنا جدلًا أن هذه الحجة التي يحتج به الكرامية وغيرهم علىٰ إثبات علو الله تعالىٰ علىٰ خلقه، قد عارضها ما أبطلها؛ فأقصىٰ ما في هذا أن هذا

---

(١) أخرجه مسلم (٢٧١٣).

الدليل دليل باطل، وبطلان هذا الدليل بخصوصه، لا يستلزم بطلان ما هو معلوم بالنقل والعقل والفطرة الضرورية واتفق عليه خير البرية، من أن الله فوق خلقه، وأنه يمتنع كونه لا داخل العالم ولا خارجه؛ لأن ما كان معلوما بالضرورة لا يمكن أن يندفع بمعارضة أو جدل.

ثم يقال: كيف يكون الرازي ومن وافقه، هم أهل التوحيد والتنزيه دون سائر من يؤمن بعلو الله تعالىٰ علىٰ خلقه. مع ما في عقائد هؤلاء من ريب وشك وحيرة، فهذا هو الرازي يعترف - في المطالب العالية - بعجزه عن الرد علىٰ الدهرية، فبعد أن ذكر أدلة الفريقين: القائليْن بحدوث العالم. وأدلة القائلين بقدمه. ضرب هذه بهذه، ولم ترجح عنده شيء، بل ذكر أن الكتب الإلهية والأدلة السمعية لم تبين هذه المسألة، وادعىٰ أن إثبات حدوث العالم لا يتم إلا بمقدمة معلومة الفساد بالضرورة، وهي ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح. فمن تكون هذه حاله! كيف يدعي أنه وأصحابه هم أهل التوحيد والتنزيه؟

مع أنه لا يصح أن يفسر التوحيد بما يستلزم نفي الصفات، ولو صح أن نفي الصفات هو التوحيد؛ لما جاز للأشاعرة أن يقولوا: نحن أهل التوحيد؛ لأن المعتزلة أحق منهم بهذا؛ لأنهم ينفون الصفات جميعًا. والفلاسفة أحق من المعتزلة بهذا؛ لأنهم أشد نفيا وتعطيلا.

***

ولم يقف الرازي في مسعاه لإبطال عقيدة العلو، عند محاولته لقياس مذهب من يؤمن به بمذهب الدهرية. بل حاول تعطيل هذه الصفة من خلال قياس غريب، قال فيه: «العاشر: أن معرفة أفعال الله تعالىٰ وصفاته أقرب إلىٰ العقول من معرفة ذات الله تعالىٰ، ثم المشبهة وافقونا علىٰ أن معرفة أفعال الله تعالىٰ وصفاته علىٰ خلاف حكم الحس والخيال. أما تقرير هذا المعنىٰ في أفعال الله تعالىٰ فذلك من وجوه:

أحدها: أن الذي شاهدناه هو تغير الصفات مثل انقلاب الماء والتراب نباتًا، وانقلاب النبات جزء بدن حيوان، فأما حدوث الذوات ابتداءً من غير سبق مادة

وطينة فهذا شيء ما شاهدناه البتة ولا يقضي بجوازه وهمنا وخيالنا، مع أنا سلمنا أنه تعالىٰ هو المحدث للذوات ابتداءً من غير سبق مادة وطينة.

وثانيها: إنا لا نعقل حدوث شيء وتكونه، إلا في زمان مخصوص. ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا في زمان البتة.

وثالثها: أنا لا نعلم فاعلًا يفعل بعد ما لم يكن فاعلًا إلا لتغير حالة وتبدل صفة، ثم إنا اعترفنا بأنه تعالىٰ خلق العالم من غير شيء من ذلك.

ورابعها: أنا لا نعقل فاعلًا يفعل فعلًا إلا: لجلب منفعة، أو دفع مضرة، ثم اعترفنا بأنه تعالىٰ خالق العالم لغير شيء من هذا»[(١)].

وفي الإجابة عن هذا القياس يقال: إن أهل السنة الذين يثبتون الصفات، مع نفي مماثلة الخالق ﷻ للمخلوق؛ هم أهل التنزيه الحقيقي، بعكس حال الرازي وغيره من المعطلة، الذين قالوا: إن الله سبحانه وتعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه. فلم يثبتوا له جل جلاله مباينة تعقل، مع أنه يجب أن يثبت له ﷻ من المباينة للمخلوقات أعظم من مباينة بعضها لبعض، ومن هذا: إثبات مباينته الذاتية للعالم، والإيمان بأنه سبحانه وتعالىٰ مباين للعالم بالمكان، فهو جل جلاله فوق العرش الذي هو أعلىٰ المخلوقات؛ إذ ليس كمثله شيء، فذاته العلية لا تماثل الذوات المخلوقة، وصفاته الجليلة لا تماثل صفات المخلوقين، وأما إثبات بعض المباينة دون بعضها، فهذا يقتضي مماثلة المخلوق ولو من بعض الوجوه، وذلك ممتنع.

ثم يقال: إنه لا خلاف في أن صفات الله سبحانه وتعالىٰ وأفعاله وذاته العلية مما لا سبيل إلىٰ الإحاطة بها علما، إلا أن تخصيص الحس والخيال بكونهما يثبت أفعال الله تعالىٰ وصفاته وذاته علىٰ خلاف حكمهما غير صحيح؛ لأنه لا يمكن معرفة حقيقة شيء من أفعال الله ﷻ، أو الإحاطة بصفة من صفاته، أو الاطلاع علىٰ كيفية ذاته بأي وسيلة كانت، سواء بالحس، أو بالعقل، أو بالخيال،

---

(١) أساس التقديس ص٧٩- ص٨٠.

أو بغير هذا.

ثم إن استدلاله علىٰ كون أفعال الله تعالىٰ علىٰ خلاف الحس والخيال، بما ذكره من أن الذي نشاهده هو تغير صفات الموجودات المادية، التي خلقت ابتداء من غير مادة. استدلال غير صحيح؛ لأن وهمنا وخيالنا لا يحيل ولا يمنع أن يخلق الله جل جلاله المادة من غير مادة، فإذا شاهد أحدنا إبداع الجواهر والأعراض - في المخلوقات المادية المشاهدة - بعد عدمها؛ فهذا كاف في الإيمان بخلق الله سبحانه وتعالىٰ للجواهر والأعراض، ثم نعقل حدوث الذوات ابتداءً من غير سبق مادة وطينة بطريق الاعتبار والقياس علىٰ ما شهدناه؛ وهنا نعلم حسًّا وعقلًا أنه لا خالق إلا الله، ويتبين لنا أن ما غاب عنا من خلق الله سبحانه وتعالىٰ هو من جنس ما شاهدناه من خلقه جل جلاله، ومشابهته له.

بل إن الذي شهدناه من خلق الله سبحانه وتعالىٰ أبلغ من المخلوقات التي خلقت ابتداءً من غير سبق مادة وطينة؛ لأن الذوات التي ابتدعت ابتداءً إنما هي ذوات بسيطة كالماء ونحوه، ومن المعلوم أن إبداع هذا الإنسان المركب - بما فيه من أعضاء متنوعة، ومنافع وقوىٰ وأخلاط مختلفة، ومقادير وصفات - من أشياء بسيطة، أعظم في الاقتدار وأبلغ في الحكمة من إبداع شيء بسيط لا من شيء. فإذا كان مستقرًا في الفطرة العقلية أن ابتداء الخلق أعظم من إعادته، فمستقر فيها أن إبداع المركبات - كالإنسان - وتركيبها وصفاتها بعد العدم أبلغ من إبداع البسائط المفردات.

وأما ما ذكره من أن الزمان حدث لا في زمان، مع أنه لا يعقل حدوث شيء إلا في زمان. فهو إثبات لحدوث ما لم يستطع الرازي أن يعقله، فيقال:

إن كانت هذا حجة لك في إثبات ما تعلم بعقلك امتناعه أم لا؛ لم يكن لك بعد هذا أن تحيل وجود شيء بعقلك، بل يجب عليك أن تجوز وجود الممتنعات المعلوم امتناعها بالعقل ضرورة ونظرا.

وإن كانت ليست حجة في إثبات ما يعلم بالعقل امتناعه؛ لم يكن ذلك نافعا للرازي في محل النزاع؛ لأن المنازع يدعي أنه يعلم امتناع ما أثبته الرازي - من

وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه - بفطرته، ومع علم المنازع ببطلان ما ذهب إليه الرازي، فإن جميع الأدلة تدل علىٰ صحة القول بأن الله سبحانه وتعالىٰ فوق خلقه بذاته.

ثم يقال: كوننا لم نشاهد حدوث شيء إلا في زمان، بمنزلة كوننا لم نشاهد حدوث شيء إلا في مكان، فكما أن هذا يقتضي افتقار كل مكان إلىٰ مكان، فكذلك ذاك يقتضي افتقار كل زمان إلىٰ زمان، وأكثر ما في ذلك عدم النظير فيما شهدناه، ومجرد عدم النظير لا يكون حجة علىٰ نفي الشيء المعلوم، من أن الله تعالىٰ خالق الزمان والمكان، وإيماننا بأن الله خلق الزمان والمكان، لا يستلزم إنكار ما في الفطرة السليمة، من أن الله سبحانه وتعالىٰ فوق الأماكن التي خلقها بذاته، كما أنه فوقها بالمكانة والقهر.

وأما ما ذكره من أنه لا يعلم فاعلًا يفعل بعد ما لم يكن فاعلًا إلا لتغير حالة وتبدل صفة... فهذا مذهبه هو ومن معه من المتكلمين، وأما مذهب أئمة أهل الحديث، الذي نقلوه عن سلف الأمة وأئمتها، فهو الإيمان بأن له سبحانه وتعالىٰ أفعالا اختيارية، يفعلها متىٰ شاء كيف شاء.

ومع مخالفة الرازي للمنقول عن أئمة العلم والدين، فليس لديه أي دليل نقلي يدل علىٰ أن له جل جلاله أفعالا اختيارية، وأما الأدلة العقلية فقد اعترف في نهاية العقول - أعظم كتبه - أنه ليس في هذه المسألة أي دليل عقلي.

والحكم نفسه ينسحب علىٰ ما ذكره من أنا لا نعقل فاعلًا يفعل فعلًا إلا لجلب منفعة أو لدفع مضرة. فمع إيماننا بأنه جل جلاله منزه عن نعوت المخلوقين الناقصين المحتاجين إلىٰ غيرهم في اجتلاب منافعهم ودفع ما يضرهم. وإيماننا بأنه سبحانه وتعالىٰ غني عن العالمين، لا يحتاج إليهم، بل هو الأحد الصمد الحي القيوم. إلا أن ما ذهب إليه أهل الكلام - تبعا لهذا - من أنه سبحانه وتعالىٰ لا يحب، ولا يرضىٰ، ولا يفرح به. غلط؛ فإن الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة قد دل علىٰ وصفه سبحانه وتعالىٰ بالمحبة والرضا والفرح.

وهذه الصفات هي ما يسمىٰ بالصفات الاختيارية، التي يتصف بها الله سبحانه وتعالىٰ، وتقوم بذاته جل جلاله باختياره بمشيئته، مثل: المحبة،

والرضا، والفرح، الغضب، السخط، النزول... ونفي الصفات الاختيارية من المسائل التي عليها اتفاق الأشاعرة، بعكس الصفات الخبرية؛ والسبب في هذا: أن نفي الصفات الاختيارية قائم على الإيمان بدليل الحدوث، الذي هو بدوره أصل الأصول في الفكر الكلامي؛ فمن هنا كان قيام الأشاعرة على هذا الأصل، سببا في اتفاقهم على نفي الصفات الاختيارية.

وبعد ما قام به الرازي من عرض لكيفية الإيمان بأفعاله ﷻ. دخل إلى بيان كيفية الإيمان بصفاته ﷻ، ذاكرا أنه المؤمن يؤمن بها على خلاف ما يتوهم، وعلى صورة لا يلزم منها أن تكون مماثلة لصفات المخلوقين، وفي هذا يقول: «وأما تقرير هذا المعنى في الصفات فذلك من وجوه:

أحدها: أنا لا نعقل ذاتًا تكون عالمة بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة، فإنا إذا جربنا أنفسنا وجدناها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر، ثم إنا مع ذلك نعتقد أنه تعالى وتقدس عالم بما لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس، فكان كونه تعالى عالمًا بجميع المعلومات أمرًا على خلاف مقتضى الوهم والخيال.

وثانيها: أنا نرى أن كل من فعل فعلًا فلابد له من آلة وأداة، وأن الأفعال الشاقة تكون سببًا للكلال والمشقة لذلك الفاعل، ثم إنا نعتقد أنه سبحانه وتعالى يدبر من العرش إلى ما تحت الثرى مع أنه منزه عن المشقة واللغوب والكلال.

وثالثها: أنا نعتقد أنه يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السموات العلى وتحت الأرضين السفلى، ومعلوم أن الوهم البشري والخيال الإنساني قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود، مع أنا نعتقد أنه سبحانه وتعالى كذلك»(١).

---

(١) أساس التقديس ص٨٠.

وفي الإجابة عن هذا الاستدلال، يقال: إن كل ما ذكره الرازي عن علم الله جل جلاله، من أنه علم كامل يحيط بما نهاية له من المعلومات علىٰ التفصيل. شيء نؤمن به، إلا أن هذا لا يوجب أن نكفر بما نعلمه من أنه سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، وكيف يلزمنا مثل هذا، مع أن العقل والنقل الدالان علىٰ كمال العلم الإلهي، هما مما يدل علىٰ علو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ العالم، فكل من صدق بالأدلة العقلية والنقلية؛ لزمه الإيمان بالأمرين معا، وأما الإيمان بمقتضىٰ الأدلة النقلية والعقلية فيما يتعلق بالعلم الإلهي، وعدم التصديق بهما في صفة العلو؛ فهو تناقض واضح.

وكذلك ما ذكره من أنه سبحانه وتعالىٰ في تدبيره لخلقه منزه عن المشقة واللغوب. مع ما ذكره عن سمع الله وبصره. فإنما هو بيان لكون صفات الله تعالىٰ كاملة تامة لانقص فيها، وأنها ليست مماثلة لصفات العباد، وهو مما لا يخالفه فيه أحد من السلف، فإنهم متفقون علىٰ أن الله ليس مثلنا ولا صفاته كمقدار صفاتنا، فإنه سبحانه وتعالىٰ ليس كمثله شيء، لكن الإيمان بوجود إله قادر سميع بصير، لا يلزم منه صحة القول بوجود موجود لا داخل العالم لا خارجه؛ لأن بطلان هذا معلوم بالفطرة البديهية.

وبهذا يصل الرازي إلىٰ مراده، وخلاصته: أنه لا بد لنا من الإيمان بأنه جل جلاله لا مكان له، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، وفي هذا يقول: «فثبت أن الوهم والخيال قاصران عن معرفة الله سبحانه وتعالىٰ وصفاته، ومع ذلك فإنا نثبت الأفعال والصفات علىٰ مخالفة الوهم والخيال، وقد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلىٰ وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات، فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال، فلأن نعزلهما في معرفة الذات كان ذلك أولىٰ وأحرىٰ. فهذه الدلائل العشرة دالة علىٰ أن كونه سبحانه وتعالىٰ منزهًا عن الحيز والجهة ليس أمرًا يدفعه صريح العقل وذلك هو تمام المطلوب»(١).

---

(١) أساس التقديس ص٨١.

إذن فالرازي يهدف مما ذكره من أن أفعال الله وصفاته – مع أن معرفتها أقرب إلىٰ العقول من معرفة ذاته ﷻ – تجرىٰ علىٰ خلاف مقتضىٰ الوهم والخيال؛ إلىٰ أن العقل لا يحيل أن يكون سبحانه وتعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه.

وفي هذا يقال: نحن نؤمن بأن الوهم البشري والخيال الإنساني قاصران عن معرفة حقيقة ذات الله سبحانه وتعالىٰ، وحقيقة أفعاله وصفاته جل جلاله، وإيمان المؤمن بمثل هذا إنما يدل علىٰ ثبوت وجود إله لا نظير له، ولا يلزم منه أن يعزل الفطرة الإنسانية والمعارف الضرورية، التي تمنع الإيمان بوجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه.

بل إن إيمان المؤمن بما يعلمه بالكتاب والسنة وبالإجماع، وبالنقل عن الأنبياء المتقدمين، وباتفاق أهل الفطر السليمة، وبضرورة العقل، من أن رب العالمين فوق العالم بذاته سبحانه وتعالىٰ، هو إيمان مستقيم مطرد مع الإيمان بوجود إله لا نظير له، لا في أفعاله، أو في صفاته، ولا تعارض بين الأمرين بحال من الأحوال.

***

وبعد ما ساقه الرازي من أدلة عقلية متعبة، تكلف فيها تكلفا شديدا، ليعضد بها مقدمته العقلية: إمكانية إثبات موجود لا يشار إليه. أتىٰ بما أفسد وأضعف هذه الأدلة؛ لأنه استدل بقول لأرسطو، ظاهر المصادمة لنصوص الوحي، يقول الرازي: «ونختم هذا الباب بما روي عن أرسطاطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات: من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرىٰ. قال أبو عبد الله الرازي وهذا الكلام موافق للوحي والنبوة فإنه ذكر مراتب تكوين الجسد في قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ فلما آل الأمر إلىٰ تعلق الروح بالبدن قال: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾. وذلك كالتنبيه علىٰ أن كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النطفة من حال إلىٰ حال بل هذا نوع آخر مخالف لتلك الأنواع المتقدمة فلهذا السبب قال: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ

خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾. فكذلك الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية تأمل في صفاتها فذلك له قانون. فإذا أراد أن ينتقل منها إلىٰ معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرىٰ ونهجًا آخر وعقلًا آخر بخلاف العقل الذي اهتدىٰ به إلىٰ معرفة الجسمانيات وهذا آخر الكلام في هذه المقدمة» (١).

وهذا الاستدلال لا يفيد الرازي ﷺ شيئًا، فإنه وإن كان فيلسوفا عظيما لدىٰ اليونان، فإن هذا لا يجعله عالمًا بما أتت به الرسل، بل إن الفخر الرازي لو نقل في هذا الباب شيئًا عن أحد علماء أهل الكتاب، فإن مثل هذا لا تقوم به حجة، متىٰ كان مخالفا لما تلقيناه عن نبينا ﷺ، فكيف إن كان الكلام منقولا عن أرسطو، الذي هو بعيد كل البعد عن الأديان السماوية، ومع هذا كان الكلام المنقول مخالفًا لقول النبي ﷺ: «ما من مولود إلا يولد علىٰ الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه، كما تنتجون البهيمة، هل تجدون فيها من جدعاء، حتىٰ تكونوا أنتم تجدعونها» (٢).

فترك الإنسان لما فطره الله سبحانه وتعالىٰ عليه من معارف وعلوم، مع استحداث معارف وعلوم أخرىٰ؛ طريقة المخالفين لأوامر النبي ﷺ، المبدلين لفطرة الله ﷻ.

وأما ما زعمه من أن نصوص الوحي تشهد لصحة ما نقله عن أرسطو، فليس فيما نقله من نصوص ما يدل لصحة دعواه، بل إن من أوجب علىٰ الخلق استحداث فطرة أخرىٰ؛ لمعرفة الله ﷻ، فقد خالف ما بعث الله سبحانه وتعالىٰ به الرسل، من أمر الخلق بالبقاء علىٰ فطرتهم التي فطروا عليها، مع النهي عن تغيير تلك الفطرة؛ قال تعالىٰ: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠].

---

(١) أساس التقديس ص٨١- ص٨٢.

(٢) أخرجه البخاري (٦٥٩٩) ومسلم (٢٦٥٨).

المقدمة الثانية

لا يلزم من نفي النظير نفي الشيء

من البديهيات التي يؤمن بها أهل السنة والجماعة: أن الله جل جلاله لا مثيل ولا نظير له، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ويقررون أن هذا صريح التوحيد، ومع إيمانهم بهذه العقيدة المركزية، هم يقررون أن الإيمان بها علىٰ الوجه الأكمل، لا يتم إلا مع الإيمان بما له ﷻ من صفات الكمال، التي تنقسم إلىٰ: صفات ذاتية، وصفات فعلية، يجب الإيمان بها علىٰ الأصل البديهي المتفق عليه: أنه سبحانه وتعالىٰ لا نظير له.

وفي مقابلهم نجد الفخر الرازي، ينطلق من هذا الأصل المتفق عليه؛ ليبطل حمل نصوص الصفات علىٰ الحقيقة، قائلا: «المقدمة الثانية: في أنه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه، وأنه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه، نفي ذلك الشيء. ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولىٰ: أن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة، بحيث يكون كل ما سواه مخالفًا له في تلك الخصوصية، وإذا لم يكن هذا مدفوعًا في بدائه العقول؛ علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء.

الحجة الثانية: هي أن وجود الشيء إما: أن يتوقف علىٰ وجود ما شابهه. أو لا يتوقف. والأول باطل؛ لأن الشيئين لو كانا متشابهين؛ وجب استوائهما في جميع اللوازم؛ فيلزم من توقف وجود هذا علىٰ وجود الثاني؛ توقف وجود الثاني علىٰ وجود الأول، بل توقف كل منهما علىٰ نفسه، وذلك محال في بدائه العقول؛ فثبت أنه لا يتوقف وجود الشيء علىٰ وجود نظير له؛ فلا يلزم من نفي النظير نفيه.

الحجة الثالثة: هي أن تعين كل شيء من حيث أنه هو ممتنع الحصول في غيره؛ وإلا لكان ذلك الشيء عين غيره، وذلك باطل في بدائه العقول؛ فثبت أن تعين كل شيء من حيث أنه هو ممتنع الحصول في غيره؛ فعلمنا أن عدم النظير والمساوي، لا يوجب القول بعدم الشيء؛ وظهر فساد قول من يقول: إنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلًا بالعالم ولا منفصلًا عنه، إلا إذا وجدنا له نظيرًا. فإن عندنا: الموصوف بهذه الصفة ليس إلا الله سبحانه وتعالىٰ. وبينا أنه لا يلزم من عدم النظير والشبيه، عدم الشيء؛ فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكليـــة. وبالله التوفيق» [(١)].

وهنا نجد أن الرازي يحاول أن يستدل لمذهبه في تعطيل الصفات الإلهية، بما ذكره من إمكانية وجود موجود ليس بينه وبين غيره من الموجودات أي قدر من التشابه. وفي البداية لابد من الإشارة إلىٰ أمرين:

الأمر الأول: أن نفي النظير والمثل الكفء والسمي عن الله سبحانه وتعالىٰ، من الأمور المتفق عليه بين المسلمين؛ فإنه يمتنع أن يوجد موجود يكون مماثلا لله ﷻ، بل التماثل بينه جل جلاله وبين خلقه ممتنع لذاته؛ لأن التماثل يستلزم أن يجوز ويمتنع ويمكن علىٰ أحدهما ما يجوز ويمتنع ويمكن علىٰ الآخر؛ فيكون الرب سبحانه وتعالىٰ جائز الوجود والعدم، ويكون المخلوق واجب الوجود والعدم، وتكون صفات النقص - كالأكل والشرب والنوم - ممكنة في حقه جل جلاله، كما تكون ممتنعة في حق المخلوق، وهذا تناقض باطل ببداهة العقول.

الأمر الثاني: أن إثبات التشابه بين الله وتعالىٰ وبين بخلقه من بعض الوجوه، أمر متفق عليه بين المسلمين؛ لاتفاقهم علىٰ أن الله تعالىٰ موجود، وما من موجود إلا وله شبيه لله جل جلاله في صفة الوجود؛ لاشتراكهما في الوجود، والرازي ممن يؤمن بهذا ويقرره في كتبه، بل قد حكي في نهاية العقول الإجماع

---

(١) أساس التقديس ص٨٣- ص٨٤.

علىٰ أن المسلمين يؤمنون بالقدر المشترك جميعًا، ذاكرا أن أحدًا من العقلاء لم يثبت المشابهة من كل وجه؛ فإذا كان مؤمنا بالتشابه من وجه دون وجه؛ لم تفده هذه الحجة.

وبهذا نعلم أن المقدمة التي ذكرها الرازي مقدمة صحيحة؛ متىٰ ما فسرت علىٰ صفات الله ﷻ صفات كمال لا نقص فيها من وجه الوجوه. أو فسرت علىٰ أنه يمتنع أن يوجد لله ﷻ مماثل في صفة من صفات كماله؛ فإن المخلوق مهما بلغ في صفة الكمال، فإن النقص ملازم له لا محالة؛ وذلك مثل العلم، فإنه صفة كمال، ولكن المخلوق العالم ناقص في هذه الصفة؛ لأن علمه علم ناقص محدود، بعكس العلم الإلهي، فهو علم لم يسبقه جهل، ولا يلحقه جهل، فهو ﷻ عالم الغيب والشهادة.

لكن الرازي - رحمه الله وعفا عنه - لم يذكر هذه المقدمة لإثبات اختصاص الذات الإلهية بالكمال المطلق، وإنما ذكرها لتكون مستندا له في تعطيل الذات الإلهية عن صفات الكمال.

وقد استدل لهذه المقدمة بحجج، منها: أن بديهة العقل لا تستبعد وجود موجود يختص عن بقية الموجودات بصفة خاصة. وهذا الاستدلال لا يدل علىٰ ما يريد أن يثبته؛ لأن هذه الحجة إنما تثبت أن الرب سبحانه وتعالىٰ مختص بصفات لا يتصف بها غيره، وهذا محل إجماع بين المسلمين، فإنه لا يوجد مسلم إلا ويقر بأن الله تعالىٰ خالق الأرض والسماء، فصفة الخلق من العدم مما اختص بها الرب جل جلاله بالإجماع. وكذلك إحياء الموتىٰ، هو مما اختص به الرب ﷻ.

إلا أن المنازع للرازي يقول: إن العلو بالذات علىٰ العالم، والاستواء علىٰ العرش، مما اختص به الله سبحانه وتعالىٰ. بينما المقصود الأكبر للرازي من ذكر هذه الحجة: أن ينفي صفة العلو عن الله ﷻ، من خلال الذهاب إلىٰ إمكانية وجود موجود له من الصفات ما ليس لغيره من الموجودات، بحيث يصح - للرازي - أن يقول: إنه وإن كان الإيمان بوجود المخلوق موقوف علىٰ إثبات

وجوده في مكان وجهة، فإن الله سبحانه وتعالىٰ مخالف للمخلوقات في هذا، فهو موجود وليس له ﷻ مكان، وهذا من الصفات التي اختص بها الله سبحانه وتعالىٰ.

فصارت هذه الحجة مستندًا للجميع، فالرازي يستدل بها علىٰ إنكار العلو، ومن أثبت العلو فإن له أن يستدل به علىٰ إثبات العلو، ولكن المثبت للعلو يقول: إن الأدلة النقلية القطيعة تدل علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، ولا يمكن أن تعارض هذه الأدلة القطعية بحجة، هي من وجه من الوجوه تدل علىٰ ما دلت عليه الأدلة النقلية.

ولو فرضنا أنه لا يمكن أن يستدل بهذه الحجة علىٰ إثبات علو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ العالم، فإنه لا يمكن أن يُستدل بها علىٰ وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه؛ لأن هذه الحجة إنما تدل علىٰ جواز المخالفة في صفة من الصفات، ولا يلزم من جواز مخالفة الخالق للمخلوق في صفة غير معينة، أن تكون المخالفة في كونه سبحانه وتعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه؛ فيكون الرازي مطالبا بإقامة الدليل الذي يخص هذا الوجه، وأما إن لم يفعل؛ فإنه لا يكون قد استدل.

ثم استدل بحجة أخرىٰ، وهي: أن وجود الشيء إما: أن يتوقف علىٰ وجود ما شابهه. أو لا يتوقف. والحق أن وجود الشيء لا يتوقف علىٰ وجود نظيره. وهذه الحجة مما يكشف ويبين ما في علم الكلام من خلل وضعف، لأنها إنما تنفي وجوب توقف وجود الشيء علىٰ وجود مماثل له؛ فدلت علىٰ أن وجود الله سبحانه وتعالىٰ ممكن، وإن لم يوجد له ﷻ مماثل، كما أنه هذه الحجة لا تمنع إمكانية وجود مماثل لله جل جلاله؛ لأنها إنما تنفي الوجوب لا الإمكان، والفرق بين الأمرين بين، فإن آدم عليه السلام وإن لم يتوقف وجوده علىٰ وجود النظير، فإن وجوده بلا نظير سابق، لم يمنع أن يكون له عليه السلام نظير وشبيه من بنيه.

وأما إذا ما أتينا للبحث فيما ساق الرازي الحجة من أجله، فإننا نجد أنه لا يمكن الاستدلال بها علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ ليس فوق العالم؛ لأنها إنما تدل

علىٰ أن وجود الله سبحانه وتعالىٰ لا يتوقف علىٰ وجود مماثل يماثله جل جلاله، وقد تقد بيان أقوال الناس في التماثل، وبيان أن الإجماع قائم علىٰ أنه لا يثبت لله سبحانه وتعالىٰ مماثل يماثله في صفات كماله. وإذا لم يكن من أهل الإسلام من قال بمماثلة الخالق للمخلوق؛ كان استدلال الرازي خارج عن محل النزاع، ومتىٰ كان استدلاله - ؒ - باطلًا؛ وجب الإيمان بما يدل عليه العقل، من استحالة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصل به ولا منفصل عنه، ولا مباين له ولا محايث.

ثم ذكر في الحجة الثالثة: أن عدم النظير والمثيل، لا يوجب القول بعدم الشيء. وهذه الحجة أفسد من الأولىٰ والثانية؛ لأن إثبات نظير الشيء ومثيله يقتضي ألا يكون عين الآخر؛ فصار وجود النظير مستلزمًا لامتناع كون أحدهما عين الآخر، وهذا مما يؤمن به العقل بالبديهة، فمن قيل له: زيد نظير عمرو. علم أن زيدا غير عمرو، وعلم أن ثبوت زيد لا يقتضي وجود عمرو أو عدمه؛ فلم يكن في هذه الحجة إلا الدلالة علىٰ أن عدم وجود النظير لله سبحانه وتعالىٰ، لا يقتضي عدم وجوده جل جلاله، وإن كان النقل العقل والفطرة يحكمون بأنه لا نظير له جل جلاله؛ كانت هذه الحجة تطويلا بلا فائدة.

إذ هي - كما يقول الرازي - تدل علىٰ أن تعين كل شيء من حيث أنه هو ممتنع الحصول في غيره. ومراد الرازي بهذا: أن عدم النظير والمساوي، لا يوجب القول بعدم الشيء. وهذا مما لا خلاف فيه؛ فإن العرش موجود وله صفات لا يماثل فيها غيره، وليس له نظير، ولكن وجوده بلا نظير لم يوجب أن يكون له مكان، فإن النصوص تدل علىٰ أنه أعلىٰ المخلوقات وسقفها.

فإن كانت الحجة دالة علىٰ إمكانية وجود موجود بلا نظير، وكان الاتفاق حاصلا علىٰ أنه توجد موجودات ليس لها نظير. بقي الخلاف في صحة الاستدلال بمثل هذه الحجة علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ لا يكون متصلًا بالعالم ولا منفصلًا عنه. والحق أن أقصىٰ ما تدل عليه هو إمكان وجود موجود يتصف بصفة لا يماثله فيها أحد، وهذا مما لا خلاف فيه، فإن لله ﷻ صفات لا يماثل

فيها غيره، ومنها صفة العلو.

فصار الرازي مطالبًا بأن يسقط أدلة من يؤمن بالعلو، ثم إقامة الحجة علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ ليس له مكان، وأما الاستدلال بحجة أقصىٰ ما تدل عليه هو: إمكانية وجود موجود له صفة أو صفات لا يماثله فيها أحد، فإن مثل هذا الاستدلال لا يعد مسوغا للانتقال مما دل عليه النقل والعقل والفطرة من إثبات صفة العلو.

***

المقدمة الثالثة

اختلاف المجسمة

من القضايا المنهجية التي يركز عليها أهل السنة والجماعة في الاستدلال لصحة عقيدتهم: سلامة منهجهم من اختلاف التضاد، فهم في أصول الدين علىٰ قول واحد، وإن حصل منهم وفيهم خلاف في مسائل فقهية، أو مسائل عقدية فرعية، كالخلاف الحاصل في جواز تعليق التمائم، وما شابه هذا. وأما العقائد الكبرىٰ فأئمة أهل السنة والجماعة فيها علىٰ قول واحد، ومن هذا: منهجهم في الأسماء والصفات، فهو منهج متفق عليه فيما بينهم، علىٰ اختلاف أزمنتهم، وتباعد أوطانهم وأقطارهم؛ لأن الخلاف في مثل هذه الأصول الكلية، لا يحتمل تصويب القولين، بل يجب القطع بوجود الخطأ.

ومن هنا انطلق الرازي ليبطل عقيدة من يحمل نصوص الصفات علىٰ الحقيقة، ويرىٰ أنها تدل علىٰ وجوب إثبات صفات الكمال لله ﷻ علىٰ الحقيقة، بلا تمثيل. إلا أنه ﷺ أخطأ في تحديد من المجسم الممثل، فبينما هو عند أهل السنة والجماعة: من غلا في إثبات الصفات إلىٰ درجة التمثيل، كالكرامية. هو عند الرازي: كل من أثبت غير الصفات علىٰ الحقيقة. بينما المجسم عند المعتزلة: كل من أثبت صفة من الصفات الإلهية علىٰ الحقيقة. فكان التجسيم عندهم عاما، يشمل الأشاعرة.

والحال لا يسمح بالتوسع في بيان اختلاف الفرق في تحديد من الممثل، ومن المنزه، ولكنه يوجب علينا أن نلج إلىٰ قول الرازي: «المقدمة الثالثة: في اختلاف القائلين بأن الله جسم:

اعلم أن القائلين بأنه تعالىٰ جسم، اختلفوا: فمنهم من يقول: إنه تعالىٰ علىٰ صورة الإنسان. ثم المنقول عن مشبهة الأمة: أنه علىٰ صورة الإنسان الشاب.

وعن مشبهة اليهود: أنه علىٰ صورة إنسان شيخ، وهم لا يجوزون الانتقال والذهاب والمجيء علىٰ الله تعالىٰ. وأما المحققون من المشبهة فالمنقول عنهم: أنه تعالىٰ علىٰ صورة نور من الأنوار. وذكر أبو معشر المنجم أن سبب إقدام الناس علىٰ اتخاذ عبادة الأوثان دينًا لأنفسهم: هو أن القوم في الدهر الأول كانوا علىٰ مذهب المشبهة، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم. فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثنًا هو أكبر الأوثان علىٰ صورة الإله، وأوثانًا أخرىٰ أصغر من ذلك الوثن علىٰ صورة الملائكة، واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان، علىٰ اعتقاد أنهم يعبدون الإله والملائكة؛ فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع علىٰ مذهب المشبهة.

واعلم أن كثيرًا من هؤلاء يمنع من جواز الحركة والسكون علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، وأما الكرامية فهم لا يقولون بالأعضاء والجوارح، بل يقولون: إنه مختص بما فوق العرش. ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوهًا ثلاثة، فإنه تعالىٰ إما أن يقال: إنه ملاق للعرش. وإما أن يقال: إنه مباين عنه ببعد متناه. وإما أن يقال: إنه مباين عنه ببعد غير متناه. وقد ذهب إلىٰ كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية، واختلفوا أيضا في أنه تعالىٰ مختص بتلك الجهات لذاته، أو لمعنىٰ قديم؟ بينهم اختلاف في ذلك. فهذا تمام الكلام في المقدمات وبالله التوفيق» (١).

إذن فقد أقام الرازي هذه المقدمة؛ ليستدل بها علىٰ مذهبه في تأويل الصفات الإلهية، من خلال الاستدلال بما ذكره من تناقض في أقوال من يثبت الصفات الإلهية. وفي الإجابة عن هذا يقال: إن ما أشار إليه لا يصح أن يكون دليلا علىٰ بطلان مذهب أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات الإلهية؛ لأن الرازي اعتمد فيه علىٰ حكاية أقوال مذاهب مختلفة فيما بينها، بل وصل به الحال إلىٰ ذكر أقوال اليهود في المسألة، فضلًا عن أقوال الكرامية، وهؤلاء يقومون علىٰ أصول مختلفة تماما عن تلك الأصول التي يقوم عليها المنهج السلفي.

---

(١) أساس التقديس ص٨٥- ص٨٦.

ولو سلمنا جدلا أنه يصح أن يسمىٰ تناقضا، فإنه لا يمكن للرازي أن يستدل به علىٰ بطلان منهج أهل السنة والجماعة في إثبات الصفات الإلهية؛ لأن الطوائف المعطلة والمؤولة للصفات الإلهية، من أكثر الطوائف تناقضا، فبينما نجد الرازي ومن معه من متأخري الأشاعرة ينتهجون مسلكا مختلفا عما سلكه قدماء الأشاعرة. نجد الأشاعرة يسلكون مسلكا مغايرا لما عليه أهل الاعتزال. ثم إن لغلاة الجهمية مسلكا آخر يختلف عما ارتضاه الأشاعرة والمعتزلة. وكذلك الفلاسفة، فهم في إثباتهم للصفات الإلهية يقومون علىٰ أصول ترفضها الفرق الكلامية.

ثم إن ما نسبه الرازي إلىٰ من أثبت الصفات الخبرية، وآمن بأن الله سبحانه وتعالىٰ فوق العرش – وهم السلف وأهل الحديث وأئمة الأمة وجمهور الصفاتية من الكلابية والأشعرية – غير دقيق؛ لأن من سلم منهم من التأثر بفلسفة اليونان، وكان سالكا لمنهج الصحابة الكرام؛ فإنه لا يقول بالجسم لا نفيا ولا إثباتا؛ لما في اللفظين من الإجمال والاشتراك.

صحيح أنه قد يوجد من الأشاعرة وغيرهم من يثبت الصفات الخبرية، ويثبت صفة العلو لله ﷻ، ويذهب إلىٰ إثبات لفظ الجسم. كما قد يوجد من الأشاعرة وغيرهم من يثبت الصفات الخبرية، ويثبت صفة العلو لله ﷻ، ويذهب إلىٰ إنكار لفظ الجسم، ويقول: إنه جل جلاله ليس بجسم. ولكن المقصود أن حكاية أقوال الناس يجب أن تكون موافقة لما يقولون به.

وأما ما يتعلق بالصورة، وما أشار إليه الرازي من ذكرها في بعض الكتب السماوية السابقة، إضافة إلىٰ نصوص السنة النبوية المشرفة، فسوف يأتي – بعون الله – الحديث عن هذا مفصلا، عند مناقشته فيما ذكره في الفصل الأول من القسم الثاني. وكذلك ما ذكره في لفظ «النور» فسوف يأتي – بعون الله – الحديث عنه عند مناقشته فيما ذكره في الفصل السادس من القسم نفسه.

بقي أن يقال: من العجيب أن ينقل الرازي عن أبي معشر ما يذم به أهل السنة والجماعة، مع أنه قد ذكر في كتابه المعروف بـ: «السر المكتوم في السحر

ومخاطبة النجوم» أن أبا معشر كان يقول: إن في عبادة القمر ومناجاته أسرار وفوائد، لا يعلمها إلا من جرب هذه العبادة. فكيف يصلح أن يكون كلام مثل هذا الرجل مستندًا يذم به أهل التوحيد، الذين يعبدون الله تعالىٰ، ولا يشركون به شيئًا، ولم يعبدوا لا شمسًا ولا قمرًا ولا كوكبًا ولا وثنًا.

ثم إن هذه الحكاية تقتضي أن الناس كانوا قبل ابتداع الشرك وعبادة الأوثان علىٰ المذهب الذي يرىٰ الرازي أنه مذهب المشبهة، ومن المعلوم أن الناس كانوا قبل الشرك علىٰ دين الله، وفطرته التي فطر الناس عليها، وهي دين الإسلام، كما قال تعالىٰ: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ﴾ [البقرة: ٢١٣] وقد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلها علىٰ الإسلام»(١). ولازم هذا: أن الرازي يعيب هؤلاء، الذين كانوا علىٰ دين الفطرة، ولم يتلوثوا بشيء من الفلسفات والعقائد المفسدة للقلوب، ويرىٰ أنهم علىٰ ضلالة، وأنهم مجسمة.

ومع هذا فإن عبادة الأوثان لم تعرف في مذهب المجسمة، وإنما اشتهرت وعرفت في نفاة الصفات من الفلاسفة الصابئين سلف أبي معشر، مثل النمرود بن كنعان وقومه، أعداء الخليل عليه الصلاة والسلام. وأما التشبيه فيوجد في أهل الكتاب، كما يوجد في المسلمين؛ لأن التشبيه ينتج عن سوء فهم للنص الإلهي؛ ولأجل هذا لم يعرف عمن ليس عنده كتاب إلهي شيء من التشبيه.

فإذا كان أصل المذهب الذي يرىٰ الرازي أنه مذهب التشبيه لا يعرف إلا عن متبع لكتاب منزل من السماء، وكان أهل الكتب لم يبتدعوا الشرك أولا؛ علم أن الشرك لم يبتدعه القوم الذين سماهم أهل التشبيه.

ومما يؤكد هذا: أن الشرك كان فاشيا في العرب، ولم يعلم عن أحد منهم أنه

---

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٣٦٥٤).

كان يعتقد أن الوثن علىٰ صورة الله سبحانه وتعالىٰ. وقبلهم كان الشرك في أمم كثيرة، وله أسباب معروفة، مثل: جعل الأوثان صورا لمن يعظمونه من الأنبياء والصالحين، وطلاسم لما يعبدونه من الملائكة والنجوم ونحو ذلك، ولم يعرف عن أحد من هؤلاء المشركين أنه اعتقد أن هذا الوثن صورة الله جل جلاله.

وبهذا نعلم أن ما ذكره من أن دين عبادة الأصنام كالفرع علىٰ مذهب المشبهة. أوهن الكلام؛ لأن الثبوت إنما يكون بذكر حجة عقلية، أو سمعية، وغاية ما نقله عن أبي معشر، أن يكون خبرا عن أمم متقدمة، لم يذكرها بالاسم، ولم يذكر إسنادا للنقل الذي نقله، وهذا فيما لو كان النقل عمن يعتد بكلامه، فكيف والرازي ينقل عن رجل عُرف بعبادة الكواكب؛ فهو ممن لا يعتد بنقلهم في الدين، بإجماع أئمة المسلمين.

بل لو قدر أن الرازي نقل الذي نقله بعض أئمة التابعين عن رسول الله ﷺ؛ لكن خبرا مرسلا، لا يثبت به حكم في فرع من فروع الدين، فكيف والناقل له مثل أبي معشر، عن أمم متقدمة.

وأما إنكار الرازي للصفات الاختيارية، بدعوىٰ أنه يلزم منها: الحركة والسكون، وهذا مما لا يليق في حق الله جل جلاله. فهو قول مخالف لظواهر النصوص، التي أتت بإثبات الصفات الاختيارية، ومخالف لفعل السلف، وما كان منهم من إجراء لهذه النصوص علىٰ ظاهرها، ومخالف لمعتقد الأشعري، الذي قال في الإبانة: ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل، من النزول إلىٰ السماء الدنيا، وأن الرب ﷻ يقول: هل من سائل؟ هل من مستغفر؟ وسائر ما نقلوه وأثبتوه، خلافًا لما قال أهل الزيغ والتضليل... ونقول: إن الله ﷻ يجيء يوم القيامة، كما قال: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾. وأن الله ﷻ يقرب من عباده كيف شاء، كما قال: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾. إلىٰ آخر ما ذكره رحمه الله تعالىٰ.

وأما ما ذكره عن الكرامية من أنهم مع إيمانه بأنه جل جلاله فوق العرش، فهم

لا يقولون بالجوارح والأعضاء. فإن كان المراد: أن الكرامية يؤمنون بإله صمد، لا ينقسم ولا يتفرق. فهم في هذا مماثلين لغيرهم، فبقية الطوائف وأتباع المذاهب الأربعة يقول بهذا. وأما إن كان المراد: أنهم ينكرون إطلاق لفظ الجسم علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، فهو غير صحيح؛ لأن الكثير من الكرامية يقول: هو فوق العرش، وهو جسم.

وأما سلف الأمة وأئمتها فألفاظهم: أنه ﷻ فوق العرش، ثم إن كثيرًا من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: إنه فوق سمواته علىٰ عرشه بائن من خلقه بحد. ومنهم من لم يطلق لفظ الحد. وبعضهم أنكر الحد.

وأما ما ذكره من أن الكرامية قد اختلفوا علىٰ أقوال:

الأول: من قال: إنه سبحانه وتعالىٰ ملاق للعرش.

الثاني: من قال إنه ﷻ مباين عنه ببعد متناه.

الثالث: من قال: إنه جل جلاله مباين عنه ببعد غير متناه.

فهذا مما لم يختص الكرامية به، بل هو خلاف مشترك بينهم وبين غيرهم ممن يثبت علو الله ﷻ علىٰ العرش، وخلافهم في هذا أقل من خلاف المعطلة فيما بينهم، فإنهم مع اتفاقهم علىٰ إنكار صفة العلو، متنازعون في إثبات المكان لله ﷻ من عدمه، فبينما نجد بعض المعطلة يقول: إنه جل جلاله في كل مكان. نجد الرازي يقول: إنه جل جلاله ليس له مكان. فإذا نازعه أحد هؤلاء، فإن الرازي سيكون عاجزا عن إقامة الحجة علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ ليس في كل مكان بذاته، فضلا عن أن يستدل لمذهبه؛ وسبب عجز الرازي عن هذا: أنه يوافقهم علىٰ إطلاق القول بأنه ﷻ لا نهاية له، ولا حد ولا غاية، وإن كان يفسر ذلك بتفسير آخر، لكن نفي قول هؤلاء المعطلة، لابد له من حجة خاصة به.

وفي مقابل اتفاق المعطلة علىٰ أنه ﷻ ليس لذاته حد، يفصل المخلوقات عن مخالطة الذات الإلهية. نجد السلف يتفقون علىٰ أنه جل جلاله فوق العرش بذاته، وأنه سبحانه وتعالىٰ لا يخالط شيئًا من مخلوقاته. ثم إن كثيرًا من أئمة

السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: إنه فوق سمواته علىٰ عرشه بائن من خلقه بحد. ومنهم من لم يطلق لفظ الحد. وبعضهم أنكر الحد.

وأما المماسة فهي مما وقع الخلاف فيه، وللناس في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: من يثبت المماسة، كما جاءت بها الآثار.

الثاني: من ينفي المماسة، وهو قول لبعض الكلابية والأشعرية، ومن اتبعهم من أهل الفقه والحديث والتصوف والحنبلية وغيرهم.

الثالث: قول من يقول: لا أثبتها ولا أنفيها، فلا يقول: هو مماس للعرش. ولا يقول: إنه سبحانه وتعالىٰ لا يماس العرش.

وإذا كان سبحانه وتعالىٰ فوق العرش، بدلالة الشرع المتواتر، وبإجماع سلف الأمة، مع دلالة العقل ضرورة ونظرًا علىٰ أنه ﷻ أنه خارج العالم؛ فلا يخلو:

أولًا: أن يلزم من إثبات الاستواء، أن يكون سبحانه وتعالىٰ مماسًّا للعرش.

ثانيًا: أن يلزم من إثبات الاستواء، أن يكون سبحانه وتعالىٰ مباينًا للعالم.

ثالثًا: ألا يلزم أيا منهما.

فإن قيل: إنه يلزم من كونه ﷻ فوق العرش، أن يكون مماسا له. كان ذلك لازمًا لما دل عليه النقل والإجماع من أنه سبحانه وتعالىٰ مستو علىٰ العرش؛ ولازمُ الحق حق، وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور؛ فإن مماسة الرب جل جلاله للعرش ليست مماثلة لمماسته لكل مخلوق من المخلوقات النجسة وغير ذلك، فإن تنزيهه سبحانه وتعالىٰ عن مماسة مثل هذه المخلوقات، إنما هو لوجوب بُعدِ هذه الأشياء عنه؛ ولكونها ملعونة مطرودة، لا لاستحالة المماسة عليه سبحانه وتعالىٰ، وهذا منتف في مماسته سبحانه وتعالىٰ للعرش، وهذا جواب جمهور أهل الحديث، وكثير من أهل الكلام.

وإن قيل: يلزم من كونه سبحانه وتعالىٰ فوق العرش، أن يكون مباينا. قيل:

القدر المتفق عليه بين من أثبت العلو، ومنهم أهل السنة والجماعة: أنه سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، واختلافهم فيما عدا هذا، لا يقدح فيما دل عليه النقل والإجماع والعقل والفطرة، من أنه جل جلاله فوق مخلوقاته.

وإن قيل: لا يلزم من كونه ﷻ فوق العرش أن يكون مماسًّا أو مباينًا. قيل: قد اندفع السؤال، وبطل من أساسه؛ ولم يعد لما ذكره الرازي أي معنىٰ.

فإن قيل: إن قول القائل: لا يلزم من كونه ﷻ فوق العرش أن يكون مماسًّا أو مباينًا. قول ظاهر البطلان. قلنا: ليس ظهور بطلان هذا القول، بأظهر من بطلان قول الرازي، بوجود موجود قائم بنفسه، ليس بمماس ولا مباين لعالم، وليس داخلا في العالم، كما أنه ليس خارجًا عنه.

***

الفصل الثاني
الشبهات النقلية

وفيه:

الدليل الأول: سورة الإخلاص.

الدليل الثاني: تفسير الرازي لحمل العرش.

الدليل الثالث: تفسير الرازي للنصوص المبينة لزمن خلق العرش.

يقوم المنهج المعرفي الكلامي علىٰ جدلية العلاقة بين العقل والنقل، والتي انتهت إلىٰ القول بتقديم العقل علىٰ النقل عند حصول التعارض المزعوم المتوهم، ولكن ما هو الحل مع الدليل النقلي المعارض للدليل العقلي؟ الإجابة هي في سلوك مسلك التأويل، الذي سلكه الكثير من أهل الكلام، ومنهم الرازي. وإما في التفويض، الذي سلكه بعض أهل الكلام.

فالأصل المتفق عليه بين أهل الكلام: تقديم الدليل العقلي، الذي يدل – كما زعموا – علىٰ وجوب حمل نصوص الصفات الإلهية علىٰ المجاز؛ لأن إجراءها علىٰ الظاهر مستوجب للتشبيه والتجسيم والتمثيل. ثم حصل الخلاف الكلامي الكلامي، ما بين مؤول، وما بين مفوض.

ولكن الدليل العقلي، الذي يرىٰ أهل الكلام أنه دال علىٰ وجوب صرف اللفظ عن الظاهر، لا بد أن يُدعم بأدلة نقلية، تُؤيده وتشهد له؛ ومن هنا عقد الفخر الرازي رحمه الله «الفصل الثاني: في تقرير الدلائل السمعية علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ منزه عن الجسمية والحيز والجهة» (١). فكان الغرض من هذا الفصل: أن يذكر فيه الأدلة النقلية، التي يرىٰ أنها تدل وتشهد لما ذهب إليه من تعطيل الصفات الإلهية، وعلىٰ رأس هذا: إنكار أن يكون الله عز وجل في جهة العلو.

ومع أنه هذا هو مراده، فإنه لم يذكر في هذا الفصل حجة تدل علىٰ مطلوبه دلالة ظاهرة، فضلا عن أن تكون نصا، بل إما أن يكون ما ذكره لا يدل علىٰ شيء من مطلوبه، أو أنه يدل علىٰ نقيض مراده، ويدل علىٰ أنه جل جلاله موصوف بصفات الكمال، ومنها: وصفه سبحانه بالاستواء علىٰ العرش.

ولا غرابة في عدم تمكنه من ذكر دليل نقلي واحد، يشهد لما ذهب إليه، من أنه سبحانه وتعالىٰ ليس فوق العالم، موافق لما أتىٰ به العقل، من إثبات العلو

---

(١) أساس التقديس ص٨٧.

والفوقية لله جل جلاله، فإنه سبحانه وتعالىٰ خالق العالم بالاتفاق، ولما كان العالم مخلوقا له ﷻ، **ولم يكن في الوجود إلا الخالق والمخلوق، كان لابد من أحد الحالات التالية:**

الأولىٰ: أن يكون سبحانه وتعالىٰ خلق الخلق داخل ذاته المقدسة. وهذا باطل؛ لأنه يلزم منه مخالطة المخلوقات الناقصة لله سبحانه وتعالىٰ.

الثانية: أن يكون سبحانه وتعالىٰ قد خلق الخلق بلا مكان، فلا يكون العالم داخل الذات الإلهية، كما لا يكون خارجها. وهذا باطل؛ لأنه لا بد لكل مخلوق من مكان يكون موجودا فيه.

الثالثة: أن يكون جل جلاله خلق الخلق خارج ذاته العلية. وهذا هو الحق.

وإذا لم يكن سبحانه وتعالىٰ مخالطا للعالم؛ فهو خارجه بالضرورة، وهذا من لوازم كونه قائمًا بنفسه، وإذا كان خارج العالم ولا بد؛ فهو فوقه حتما؛ لأن الأكمل أن يكون جل جلاله فوق العالم، لا أن يكون العالم فوقه سبحانه وتعالىٰ.

وبعد هذه المقدمة الموجزة، لابد من مناقشة الرازي في استدلالاته بما ذكره من نصوص، يرىٰ أنها تدل لمذهبه.

***

الدليل الأول

سورة الإخلاص

سورة الإخلاص التي أُخلصت للتوحيد؛ فاشتملت علىٰ ذكر أنواعه، وأتت مُبينة للأصول التي يقوم عليها المنهج السليم في إثبات الصفات الإلهية، أحد الأدلة النقلية التي يرىٰ الرازي أنها شاهدة للأدلة العقلية، الدالة علىٰ وجوب صرف نصوص الصفات عن ظاهرها، من خلال حملها علىٰ المجاز، وفي بيان وجه هذا الاستدلال، يقول: «ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾ ﴾. واعلم أنه قد اشتهر في التفسير: أن النبي ﷺ سئل عن ماهية ربه، وعن نعته وصفته؟. فانتظر الجواب من الله فأنزل الله سبحانه وتعالىٰ هذه السورة. إذا عرفت هذا فنقول: هذه السورة يجب أن تكون من المحكمات، لا من المتشابهات؛ لأنه تعالىٰ جعلها جوابًا عن سؤال السائل، وأنزلها عند الحاجة؛ وذلك يقتضي كونها من المحكمات، لا من المتشابهات، وإذا ثبت هذا وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه الصورة يكون باطلًا. فنقول: إن قوله تعالىٰ: «أحد» يدل علىٰ نفي الجسمية، ونفي الحيز والجهة.

أما دلالته علىٰ أنه تعالىٰ ليس بجسم: فذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركبًا من جوهرين، وذلك ينافي الوحدة، ولما كان قوله: ﴿ أَحَدٌ ﴾. مبالغة في الوحدانية؛ كان قوله: ﴿ أَحَدٌ ﴾. منافيًا للجسمية.

وأما دلالته علىٰ أنه ليس بجوهر، فنقول: أما الذين ينكرون الجوهر الفرد فإنهم يقولون: إن كل متحيز فلابد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني؛ وذلك لأنه لابد من أن يتميز يمينه عن يساره، وقدامه عن خلفه، وفوقه عن تحته، وكل ما

يتميز فيه شيء عن شيء، فهو منقسم؛ لأن يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار، ويساره موصوف بأنه يسار لا يمين، فلو كان يمينه عن يساره، لاجتمع في الشيء الواحد أنه يمين، وليس بيمين، ويسار، وليس بيسار؛ فيلزم اجتماع النفي والإثبات في الشيء الواحد؛ وهو محال. قالوا: فثبت أن كل متحيز فهو منقسم، وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد، ولما كان الله سبحانه وتعالىٰ موصوفًا بأنه أحد، وجب أن لا يكون متحيزًا أصلًا، وذلك ينفي كونه جوهرًا.

وأما الذين يثبتون الجوهر الفرد، فإنه لا يمكنهم الاستدلال علىٰ نفي كونه تعالىٰ جوهرًا من هذا الاعتبار، ويمكنهم أن يحتجوا بهذه الآية علىٰ نفي كونه جوهرًا من وجه آخر، وبيانه: هو أن الأحد كما يراد به نفي التركيب والتأليف في الذات، فقد يراد به أيضًا: نفي الضد والند، فلو كان تعالىٰ جوهرًا فردًا؛ لكان كل جوهر فرد مثلًا له؛ وذلك ينفي كونه أحدًا. ثم أكدوا هذا الوجه بقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾ ﴾. ولو كان جوهرًا؛ لكان كل جوهر فرد كفوًا له. فدلت السورة من الوجه الذي قررناه: علىٰ أنه تعالىٰ ليس بجسم ولا بجوهر، وجب أن لا يكون في شيء من الأحياز والجهات؛ لأن كل ما كان مختصًّا بحيز وجهة، فإن كان منقسمًا كان جسمًا - وقد بينا إبطال ذلك - وإن لم يكن منقسمًا، كان جوهرًا فردًا - وقد بينا أنه باطل - ولما بطل القسمان؛ ثبت أنه يمتنع أن يكون في جهة أصلًا؛ فثبت أن قوله تعالىٰ: ﴿ أَحَدٌ ﴾. يدل دلالة قطعية علىٰ أنه تعالىٰ ليس بجسم ولا بجوهر، ولا في حيز وجهة أصلًا»(١).

وما ذكروه من أن سورة الإخلاص من المحكمات، وما أكده من أن كل مذهب يخالفها هو مذهب باطل. حق لا ريب فيه، إلا أن الرازي ذكر - في كتابه هذا - عند حديثه عن المتشابهات، أن سورة الإخلاص من المتشابه، الذي لا يجوز الاستدلال به في باب صفات الله تعالىٰ، بل إما أن تأويل، وإما أن تفويض؛

(١) أساس التقديس ص٨٧- ص٨٩.

وهذا تناقض بين.

والحق أن سورة الإخلاص من المحكمات، وهي من الأصول التي اعتمد عليها الأئمة في تنزيه الله سبحانه وتعالىٰ، كما ذكره الإمام أحمد وغيره من أئمة الإسلام، وكون هذه السورة سورة محكمة، لا يدل علىٰ مذهب التعطيل الذي ذهب إليه الرازي، بل هي في غاية الدلالة علىٰ بطلان مذهبهم.

ومن البديهي أننا متىٰ ما اتفقنا علىٰ أن سورة الإخلاص نزلت علىٰ النبي ﷺ، جوابا لسؤال عن ذات الله سبحانه وتعالىٰ. واتفقنا علىٰ أن السورة من المحكمات. فذلك يقتضي أن تكون دالة علىٰ توحيد الله سبحانه وتعالىٰ، علىٰ وفق ما أنزلت به الكتب السماوية، وأرسلت به الرسل.

ومن المعروف أن أهل الكلام، يذهبون إلىٰ أنهم أهل التوحيد، ويذهبون إلىٰ أنه لا بد في توحيد الله من الإيمان بأمرين:

الأول: أنه واحد في نفسه لا صفة له ولا قدر، فليس موصوفًا بصفة تقوم به. وهذا مرادهم بنفي التجسيم؛ لأنهم يرون - بزعمهم - أن إثبات الصفات يستلزم التركيب، ويلزم من هذا القول بأنه سبحانه وتعالىٰ منقسم؛ وهذا ينافي التوحيد.

الثاني: أنه تعالىٰ واحد لا شبيه ولا نظير له. وهذا مرادهم بنفي التشبيه.

هذا هو معنىٰ التوحيد في الفكر الكلامي، وهو الذي يذهب إليه الرازي، ويرىٰ أن سورة الإخلاص تدل عليه. ومما يبين بطلان هذا الفهم: أن أهل الكلام فسروا الواحد بشيء غير ما يفهمه العربي من لغته؛ لأن العرب تثبت للذات الواحدة صفات كثيرة وبهذا نزلت الآيات البينات، قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ ﴿٧٥﴾ ﴾ [هود: ٧٥]. فهذه الآية تصف إبراهيم عليه السلام بأكثر من صفة، ومع هذا فالعيان يشهد أنه عليه السلام ذات واحدة.

فإن قيل: إن أهل الكلام لا ينكرون هذا، ولكنهم يرون أن إثبات الصفات المتعددة، إنما هو من خصائص الأجسام؛ فالآية شاهدة لمذهبهم؛ لأن إبراهيم

ﷺ وصف بأكثر من صفة، وهو جسم الاتفاق؛ فكانت الآية دالة على مذهبهم. قلنا: إن أهل الكلام يرون أن تعطيل الذات الإلهية عن صفات كمالها، من لوازم التوحيد؛ بدعوى أنه يلزم من إثبات الصفات أن يكون الله سبحانه وتعالى جسما، مركبا من جوهرين فأكثر؛ وذلك ينافي الوحدة. وهذا المستند مستند فاسد؛ قال تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ ﴾ [الشعراء: ١٩٣]. فوصف جبريل ﷺ بأنه: أمين، ووصف بالنزول، ولازم هذا إثبات الصعود؛ فوصف ﷺ بأكثر من صفة، وليس لأهل الكلام أن يقولوا: إنه جسم مركب من جوهرين فأكثر. لأنه ليس لديهم دليل، يبين كيفية خلقه ﷺ.

وهذا كله فيما لو ثبت وجود الجوهر الفرد، الذي يعتبر القول بوجوده من المسائل الخلافية بين المتكلمين، فإنه وإن كان ما أشار إليه الرازي من أن أقل الجسم أن يكون مركبا من جوهرين. رأي لجمهور الأشاعرة، وكان الرازي موافقا لهم في كتابه هذا، إلا أنه له رأي آخر، حيث توقف في المسألة، ولم يجزم بوجوده أو عدم وجوده.

وإذا ما ابتعدنا عما ذكره الرازي، من أن الموصوف بصفات متعددة لا يكون إلا جسمًا مركبًا، وناقشناه فيما ذهب إليه من أن تركيب الجسم ينافي الوحدة. وجدنا مذهبه خلاف المعلوم بالاضطرار من أن اسم الواحد؛ فإن كلامه يقتضي أن ما كان جسما، فإنه لا يوصف بالوحدة، وبطلان هذا مما أطبق عليه أهل اللغة، إذ القرآن الكريم يصف كثيرا من المخلوقات بالوحدة، مع كونها أجسما، قال تعالى: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ ﴾ [المدثر: ١١]. وقال: ﴿ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ﴾ [النساء: ١١]. وقال ﷻ: ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ ﴾ [النساء: ١١]. وصح عنه ﷺ أنه قال: «**لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة**»[1]. ومن المتواتر عن أئمة اللغة أنهم يقولون: درهم واحد، ودينار واحد، ورجل واحد، وامرأة واحدة، وشجرة واحدة.

---

(١) أخرجه البخاري (٤١٦٤).

وبما سبق يظهر أنه لا تلازم بين تعدد الصفات وبين الجسمية، بل قد يوصف شيء ما بأكثر من صفة، مع أنه ليس بجسم مادي مركب. كما يظهر أنه لا منافاة بين الجسمية والوحدة، بل قد يوصف جسم مادي بأنه واحد.

وفي حقيقة الأمر فإن تفسير الرازي للواحد بما ذكره، مما يبين لنا ما حصل في المذهب الأشعري من تطور، فإن الأشعري كان بعد خروجه من مذهب المعتزلة، وقبل تأثره بأحمد ابن حنبل، قد سلك مسلك ابن كلاب، الذي قال: معنىٰ قولنا: الله واحد. أنه منفرد بنفسه لا يدخله غيره. كما قال: كان الله واحدًا قبل خلقه، فلم تداخله الأشياء حين خلقها، ولم يدخلها جل جلاله، ولو كانت المخلوقات قد حلت فيه، وكان سبحانه وتعالىٰ قد اتحد بمخلوقاته؛ لم يكن ﷻ واحدا. إلا أن الكثير من الأشاعرة قد سلكوا مسلك المعتزلة؛ وذهبوا إلىٰ أن مقتضىٰ التوحيد، الإيمان بأنه سبحانه وتعالىٰ لا صفة له، ولم يفسروه بما ذكره ابن كلاب، ووافقه عليه الأشعري.

وأما ذهاب الرازي إلىٰ أن سورة الإخلاص تدل علىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ ليس في جهة العلو؛ لأنه لو كان في العلو، لكان جل جلاله متحيزا، وكل متحيز منقسم، وكل منقسم فهو ليس بأحد. فهي دعوىٰ لم يذكر عليها دليلا، إلا ما ذكره من أن كل متحيز فهو منقسم، وكل منقسم فهو ليس بأحد. ولو كان دليله دليلا صحيحا؛ للزم أن يقال: لا يوجد إنسان متحيز؛ لأن كل متحيز فليس بأحد. والإنسان أحد بعينه.

كما يلزمه أن يقول: إن العالم ليس بأحد؛ لأنه يتميز أحد جانبيه عن الثاني، فيمينه يتميز عن يساره، وقدامه عن خلفه، وفوقه عن تحته، وكل ما يتميز فيه شيء عن شيء؛ فهو منقسم؛ وكل منقسم فليس بأحد.

ومعلوم أن هذا باطل؛ فإن الإنسان إنسان واحد بعينه، كما أن العالم عالم واحد من حيث المجموع.

ولا يلزم مما قمنا به من إبطال لاستدلال الرازي بسورة الإخلاص، علىٰ كونه سبحانه وتعالىٰ ليس بجسم أو جوهر، أننا نقول: إن الله سبحانه وتعالىٰ

منقسم؛ فإن مما تدل عليه سورة الإخلاص، ومما اتفق عليه المسلمون: أن الله سبحانه أحد صمد، لا ينقسم بمعنىٰ أنه ينفصل بعضه عن بعض، كما تنفصل وتنقسم الأجسام المخلوقة المتحيزة. فهو سبحانه وتعالىٰ إله صمد، كما قال الصحابة والتابعون في تفسير الصمد. وعلىٰ هذا سار أهل السنة والجماعة، الذين جمعوا بين الإيمان بصمديته ﷻ، مع السلامة من استعمال الألفاظ المجملة، التر قرروا أن الموقف الصحيح منها هو التوقف، فلا تثبت ولا تنفىٰ؛ لأنه لم يرد بنفيها أو إثباتها دليل من كتاب أو سنة، وأما معاني هذه الألفاظ فيستفصل عنه، فإن كان معنىٰ باطلًا ينزه الله ﷻ عنه؛ رد، وإن كان معنىٰ حقًا؛ قبل.

وأما ما ذكره - في محاولته للاستدلال بسورة الإخلاص علىٰ أنه جل جلاله ليس فوق العالم - من أنه لو كان تعالىٰ جوهرًا فردًا؛ لكان كل جوهر فرد مثلًا له؛ وذلك ينفي كونه أحدًا. فإن الصحيح هو القول بعدم وجود الجوهر الفرد؛ فالجسم إذا ما يتجزأ إلىٰ أن يستحيل، إما إلىٰ تراب، أو ماء، أو غير ذلك.

ولو سلمنا بوجود الجوهر الفرد، فإن مما هو متفق عليه بين أهل الإسلام جميعًا: أن عظمة الله سبحانه وتعالىٰ، مما لا يدركه أحد من خلقه. كما يؤمن أهل السنة والجماعة بأن السماوات السبع في كف الرحمن تبارك وتعالىٰ كخردلة في كف أحد خلقه. فكيف يمكن لعاقل أن يقول: إن كل جوهر فرد يمكن أن يكون مماثلًا لله جل جلاله.

وما ذهب إليه الرازي في استدلاله بهذا الدليل؛ كاشف عن عمق التناقض في المذهب الأشعري، فبعد أن كان أبو الحسن الأشعري يقول: إنه سبحانه وتعالىٰ ليس بجسم وليس بجوهر، ومع ذلك فهو جل جلاله فوق العرش. نجد الرازي يذهب إلىٰ أنه ﷻ ليس بجسم وليس بجوهر؛ ولأجل هذا فإنه جل جلاله ليس فوق العرش.

ثم يقال: إن المتأخرين من الأشاعرة - والرازي منهم - يثبتون الصفات السبع: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة، فإن كان إثبات

الصفات مستلزم للتجسيم، وكان التجسيم منافيا للوحدة كما ذكر الرازي؛ بطال معتقد الأشاعرة في الصفات الإلهية، وإن كان ما ذكره الرازي – من منافاة إثبات الصفات للإيمان بوحدانية الله – باطلا؛ بطل استدلال الرازي بهذه الحجة؛ وكان الحق المتعين هو: الإيمان بعلو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ خلقه.

ثم قال الرازي(١): «لو كان مركبًا من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلىٰ العين، وفي الفعل إلىٰ اليد، وفي المشي إلىٰ الرجل. وذلك ينافي كونه صمدًا مطلقًا»(٢). وهذا الاحتجاج مبني علىٰ ما سبق الكلام عنه، فالرازي يرىٰ أن إثبات الصفات الخبرية يتنافىٰ مع الصمدية، ولما كانت السورة تخبر بأنه جل جلاله صمد؛ تعين أن تأول النصوص، ولم يجز أن تحمل علىٰ ظاهرها.

ومضمون هذه الحجة الاحتجاج بما يدل عليه اسمه تعالىٰ: الصمد من الغنىٰ، علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ ليس موصوفًا بهذه الصفات. وما توهمه الرازي غير صحيح؛ فإنه وإن كان واجبا علينا أن نؤمن أن الغني الصمد ﷻ غني عن مخلوقاته ومصنوعاته، إلا أنه لا يصح أن يقال: إن الله سبحانه وتعالىٰ غني عن نفسه وذاته وصفاته. فكان المتعين أن نؤمن باتصافه بصفات الكمال، كما نؤمن بأنه ﷻ غني عن كل ما سواه، مع الإيمان بأنه سبحانه وتعالىٰ قادر أن يخلق ما يخلقه بيديه، وقادر أن يخلق ما يخلقه بغير يديه.

ومما يبين هذا: أن الله سبحانه الغني الصمد القادر، قد خلق المخلوقات وجعل بعضها سببا لبعض، قال تعالىٰ: ﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ۝٩ ﴾ [ق: ٩]. وقال تعالىٰ: ﴿ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝١١ ﴾ [النحل: ١١]. فإذا كان خلقه جل جلاله للمخلوقات بعضها ببعض، لا يوجب حاجته إلىٰ مخلوقاته، ولا ينافي كونه صمدًا غنيًّا عن

(١) يوجد سقط في الكلام، فلم يعلق شيخ الإسلام علىٰ بعض كلام الرازي.
(٢) أساس التقديس ص٨٧- ص٩٠.

غيره بالاتفاق فيما بيننا وبينه؛ فكيف صح للرازي أن يذهب إلىٰ أن خلقه سبحانه وتعالىٰ لآدم بيده موجب لحاجته، ومن المعلوم أن فعل الفاعل بيده أبعد عن الحاجة من فعله بمخلوقاته؟!

وما ذكره الرازي هنا، مما يبين ما في علم الكلام من تناقض، فبينما نجد الرازي يتأول هذه الصفات؛ بدعوىٰ أن إثباتها يوجب القول بحاجة الرب جل جلاله، نجده يثبت علىٰ الحقيقة بعض الصفات، مثل: الحياة، العلم، القدرة، وغيرها. وهي صفات يرىٰ غلاة الجهمية أن تأويلها هو المتعين؛ لأنه يلزم من إثباتها أن يكون الرب تعالىٰ محتاجا إلىٰ حياة وعلم وقدرة.

وقولهم مماثل لقول الرازي: لو كان له ﷻ يد وعين؛ لكان محتاجا في الفعل إلىٰ اليد، وفي الإبصار إلىٰ العين. والخطأ المشترك بين الجميع: الجهل بما يكون الرب غنيًّا عنه، وبين ما يجب أن يثبت له ﷻ من الصفات الدلة علىٰ كماله.

***

الدليل الثاني

تفسير الرازي لحمل العرش

من الإنصاف أن يقال: إن الفخر الرازي كان يسعىٰ في تأويله لنصوص الصفات؛ لأن يصل إلىٰ التنزيه الواجب للحق جل جلاله، ولكنه رحمه الله لم يصل إلىٰ مرامه، بل علىٰ العكس من هذا، فقد أخل بالتنزيه الواجب، والمتمثل في الإثبات علىٰ الحقيقة، مع التنزيه عن وجود المماثل.

ولعل هذه الحجة مما يبين أن الرازي كان يسعىٰ للتنزيه، حيث قال: «الحجة الثانية عشر [(١)]: قوله تعالىٰ: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ١٧﴾. ولو كان الخالق في العرش؛ لكان حامل العرش حاملًا لمن في العرش؛ فيلزم احتياج الخالق إلىٰ المخلوق. ويقرب منه قوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ﴾» [(٢)].

إذن فالرازي يريد من هذا: أن يُنزه الرب جل جلاله عن الحاجة إلىٰ المخلوق، ولكنه لم يقل أحد ممن يؤمن باستواء الرب علىٰ العرش: إن العرش حامل له عز وجل. وإذا لم يكن العرش حاملًا لله سبحانه وتعالىٰ؛ لم يكن حامل العرش حاملًا لمن فوقه بطريق الأولىٰ؛ فظهر الخطأ الذي وقع فيه الرازي.

بل إن العرش وحملته مخلوقات من خلق الله جل جلاله، فهو الذي خلقهم وخلق قواهم وأفعالهم، فلا يحملون العرش إلا بقدرته ومعونته سبحانه وتعالىٰ، كما لا يفعلون شيئًا من الأفعال إلا بذلك، فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه سبحانه وتعالىٰ.

---

(١) سقطت هذه الحجة وما قبلها من المطبوع، وإنما أثبتناها لوجود ما يكفي في إبطالها في النسخ المطبوعة.

(٢) أساس التقديس ص١٠٠ – ص١٠١.

وليس من شرط الأعلىٰ أن يكون محمولًا ممن تحته، حتىٰ في المخلوقات بعضها مع بعض، فإن السماوات فوق الأرض، وليست الأرض حاملة للسماوات، وكل سماء فوقها سماء، وليست السفلىٰ حاملة للعليا، فإذا لم يجب في المخلوقات أن يكون الشيء حاملا لما فوقه، بل قد يكون وقد لا يكون، فكيف يصح أن يقال: لو كان الخالق فوق العرش؛ لكان حامل العرش حاملًا لمن في العرش؛ فيلزم احتياج الخالق إلىٰ المخلوق.

***

الدليل الثالث

تفسير الرازي للنصوص المبينة لزمن خلق العرش

يذهب الرازي إلىٰ أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض، وأن هذا يدل دلالة عقلية علىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ ليس فوق العرش، وفي هذا يقول: «الحجة الثالثة عشر: لو كان تعالىٰ مستقرًا علىٰ العرش؛ لكان الابتداء بتخليق العرش، أولىٰ من الابتداء بتخليق السموات؛ لأن علىٰ تقدير القول أنه مستقر علىٰ العرش، يكون العرش مكانًا له، والسموات مكان عبيده. والأقرب إلىٰ العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه، مقدمًا علىٰ تهيئة مكان العبيد، لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم علىٰ تخليق العرش. لقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾. وكلمة ﴿ ثُمَّ ﴾. للتراخي» (١).

وهذه الحجة شاهد علىٰ إبطال مذهبه؛ لأن تقديم خلق العرش علىٰ السماوات والأرض ثابت، قال تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾. فأخبر أنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وأن عرشه كان حينئذ علىٰ الماء، ولا يعلم عن عالم من علماء أهل السنة أنه قال: إن العرش خلق بعد خلق السماوات، وأما احتجاج الرازي علىٰ تقدم خلق السماوات علىٰ العرش، بقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾. فهو استدلال لا يفيده شيئًا؛ لأن الآية إنما ذكرت أنه ﷻ استوىٰ علىٰ العرش بعد خلق السماوات والأرض، والاستواء علىٰ العرش لا يلزم منه أن خلق العرش كان بعد خلق السماوات.

---

(١) أساس التقديس ص١٠١.

الفصل الثالث
البراهين العقلية التي استدل بها الرازي لإبطال العلو

وفيه ثمانية براهين:

البرهان الأول: إثبات الصفات مستلزم للتمثيل.

البرهان الثاني: الإيمان بالعلو مستلزم للحاجة.

البرهان الثالث: الإيمان بالعلو مستلزم لاحتمالات باطلة جميعًا.

البرهان الرابع: الإيمان بالعلو قائم على الوجوب أو الجواز وكلاهما باطل.

البرهان الخامس: كروية الأرض مبطلة للعلو.

البرهان السادس: الإيمان بالعلو مستلزم للتحيز.

البرهان السابع: الإيمان بالعلو مستلزم للتركيب.

البرهان الثامن: الإيمان بالعلو مستلزم لكمال المخلوق ونقص الخالق.



هذا هو الفصل الثالث من فصول هذا المختصر، وأما في كتاب الرازي الأصل، فإنه يأتي رابعا، بعد ذكره لفصل ثالث، خصصه لإقامة أدلة عقلية يرىٰ أنها مبطلة لقول من قال: إن الله ﷻ فوق العالم بالذات. مع عرض بسيط لبعض البراهين العقلية التي يستدل بها من يؤمن بأنه جل جلاله فوق العالم.

ثم ذكر الرازي ﵀ «الفصل الرابع: في إقامة البراهين علىٰ أنه ليس بمختص بحيز وجهة، بمعنىٰ: أنه يصح أن يشار إليه بالحس أنه ها هنا وهناك» (١). وفي حقيقة الأمر: فإن بين هذا الفصل وبين الفصل المفقود نوع تداخل؛ فمن فهم كلام شيخ الإسلام ﵀ في معالجته لما ذكره الرازي في فصله الرابع؛ فسوف يتمكن – بعون الله – من مناقشة ما ذكره في فصله الثالث.

وأما ما في الفصل الرابع، فإن ابن تيمية وقبل مناقشته لما ذكره الرازي رحمهما الله في هذا الفصل، أشار إشارة منهجية دقيقة وعميقة، ذكر فيها: أن من أراد أن ينفي ما أثبته القرآن، أو يثبت ما نفاه، لم يصادم لفظ القرآن، إلا إذا أفرط في الجهل، ومن هذا ما فعله الرازي هنا، فإن مقصودة: أنه سبحانه وتعالىٰ ليس علىٰ العرش، ولكن لم يترجم للمسألة بنفي هذا المعنىٰ الخاص الذي أثبتته النصوص، بل عمد إلىٰ معنىٰ عام مجمل يتضمن نفي ذلك؛ لأن الإيمان بأن الله ﷻ فوق العرش، مما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، بل حكىٰ غير واحد من العلماء الإجماع علىٰ هذا، ومن هؤلاء العلماء: ابن عبد البر، والحافظ الأصفهاني، والقرطبي، رحمهم الله تعالىٰ.

***

(١) أساس التقديس ص١١٩.

البرهان الأول
إثبات الصفات مستلزم للتمثيل

من أهم النظريات المؤثرة في نظرة الرازي إلىٰ توحيد الأسماء والصفات: نظرية الجوهر الفرد، التي قررها في كتابه هذا، ثم قام علىٰ هذا: الذهاب إلىٰ أن كل من كان متصفًا بالصفات فإما: أن يكون مركبا من الجواهر المفردة. أو أن يكون جوهرا فردا. وعلىٰ هذه النظرية قام هذا البرهان، الذي يقول فيه الرازي: » ويدل عليه وجوه: البرهان الأول: وذلك أنه لم يخل: إما أن يكون منقسمًا. أو غير منقسم. فإن كان منقسمًا، كان مركبًا، وقد تقدم إبطاله. وإن لم يكن منقسمًا، كان في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ؛ وذلك باطل باتفاق كل العقلاء.

وأيضًا: فلأن من ينفي الجوهر الفرد يقول: إن كل ما كان مشارًا إليه بحسب الحس بأنه ههنا أو هناك، فإنه لا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الآخر، وذلك كونه منقسمًا، فثبت أن القول بأنه مشار إليه بحسب الحس، يفضي إلىٰ هذين القسمين الباطلين، فوجب أن يكون القول به باطلًا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالىٰ واحد منزه عن التأليف والتركيب، ومع كونه كذلك فإنه يكون عظيمًا؟ قوله: العظيم يجب أن يكون مركبًا منقسمًا، وذلك ينافي كونه أحدًا. قلنا: سلمنا أن العظيم يجب أن يكون منقسمًا في الشاهد، فلم قلتم: إنه يجب أن يكون في الغائب كذلك؟ فإن قياس الغائب علىٰ الشاهد من غير جامع باطل. وأيضًا: فلم لا يجوز أن يكون غير منقسم، ويكون في غاية الصغر؟. قوله: إنه حقير وذلك علىٰ الله محال. قلنا: الذي لا يمكن أن يشار إليه البتة، ولا يمكن أن يحس به، يكون كالعدم؛ فيكون أشد حقارة، وإذا جاز هذا، فلم لا يجوز ذلك؟

والجواب علىٰ الأول أن نقول: إنه إذا كان عظيمًا، فلا بد وأن يكون منقسمًا،

وليس هذا من باب قياس الغائب علىٰ الشاهد، بل هذا بناء علىٰ البرهان القطعي، وذلك لأنا إذا أشرنا إلىٰ نقطة لا تنقسم، فإما: أن يحصل فوقها شيء آخر. أو لا يحصل. فإن حصل فوقها شيء آخر، كان ذلك الفوقاني مغايرًا له، إذ لو جاز أن يقال: إن هذا المشار إليه عينه لا غيره، جاز أن يقال: هذا الجزء عين ذلك الجزء، فيفضي إلىٰ تجويز أن الجبل شيء واحد، وجزء لا يتجزأ، مع كونه جبلًا، وذلك شك في البديهيات، فثبت أنه لا بد من التزام التركيب والانقسام. وإما أن لا يحصل فوقها شيء آخر ولا علىٰ يمينها ولا علىٰ يسارها ولا من تحتها، فحينئذ يكون نقطة غير منقسمة وجزءًا لا يتجزأ، وذلك باتفاق العقلاء باطل. فثبت أن هذا ليس من باب قياس الشاهد علىٰ الغائب، بل هو مبني علىٰ التقسيم الدائر بين النفي والإثبات.

واعلم: أن الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف، أسعد حالًا من هؤلاء الكرامية، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركبًا من الأجزاء والأبعاض. أما هؤلاء الكرامية فإنهم زعموا أنه مشار إليه بحسب الحس، وزعموا: أنه غير متناه. ثم زعموا مع ذلك: أنه واحد، لا يقبل القسمة. فلا جرم صار قولهم قولًا علىٰ خلاف بديهة العقل. أما قولهم: الذي لا يحس به ولا يشار إليه، أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ. قلنا: كونه موصوفًا بالحقارة، إنما يلزم لو كان ذا حيز ومقدار، حتىٰ يقال: إنه أصغر من غيره. أما إذا كان منزهًا عن الحيز والمقدار، ولم يحصل بينه وبين غيره مناسبة من الحيز والمقدار، فلم يلزم وصفه بالحقارة؟» (١).

وهذا الاستدلال يقوم علىٰ تأثر الرازي بالفلسفة، ولم يقم علىٰ لفظ شرعي، أتىٰ به نص من النصوص، ومع مخالفة هذا الاستدلال للكتاب والسنة، فإنه لم يؤثر عن أحد من السلف أنه استدل بمثل هذه الأدلة؛ فثبت أنه استدلال مبتدع. وأما من ناحية مناقشة الدليل؛ فإنه لا يخلو: إما أن يريد بالمنقسم ما هو معروف في لغة العرب، من أن المنقسم ما أمكن فصل بعضه عن بعض، كما قال الله

(١) أساس التقديس ص١١٩ – ص١٢١.

تعالىٰ: ﴿ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ﴾. وقال تعالىٰ: ﴿ لِكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ ﴾. فإن كان هذا هو مراد الرازي؛ فإن الواجب أن يقال: إن الله ﷻ ليس بمنقسم، وليس هو شيئين أو أشياء كل جزء في حيز منفصل عن حيز الآخر، وقد تقدم بيان هذا.

ولكن هذا ليس مراد الرازي، بل مقصده: أن ما كان في جهة؛ فهو منقسم ولا بد؛ فوجب إنكار كونه جل جلاله في فوق العالم؛ لأنه لو كان سبحانه وتعالىٰ فوق العلو؛ لكان منقسما. وهو استدلال باطل؛ لأنه يقوم علىٰ أن ما كان في جهة فليس بواحد، وهذا ما ترده نصوص الكتاب، وسنة الرسول ﷺ، ولغة العرب، من تسمية الإنسان واحدا، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ﴾ [النساء: ١١]. حيث أثبت لها سبحانه وتعالىٰ صفة الوحدة، ومع هذا فإنها في مكان ويشار إليه.

وهذا ما يقال في الشمس؛ فإنها شمس واحدة، ولها جهة، فهي فوقنا نراها رأي العين، والقمر مثل هذا. ومتىٰ ما صح أن يوصف المخلوق بأنه واحد، مع أنه في جهة؛ صح أن يوصف الخالق ﷻ بأنه في العلو من باب أولىٰ.

فإن قيل: سلمنا أن الشمس واحدة، وأن القمر واحد، وأنهما في جهة، ولكن كونهما في جهة يشار إليهما بحسب الحس، يفضي إلىٰ كون كل منهما قابلا للقسمة؛ فوجب أن ينزه سبحانه وتعالىٰ عن وصفه بأنه في جهة العلو. قلنا: بعد أن اتفقنا علىٰ أن كون الشيء في جهة، لا يمنع أن يكون واحدا، بقي النظر في دعوىٰ أن كونه في جهة يوجب الانقسام، وهي دعوىٰ باطلة؛ فإن العرش في جهة العلو، وهو سقف المخلوقات، والشرع والعقل يدلان علىٰ أن تجزأه وانقسامه ممنوع.

ولو سلمنا جدلًا أن وجود المخلوق في جهة ما، يجعل منه موجودا قابل للانقسام، فإن مثل هذا لا يصح أن يقال في حقه سبحانه وتعالىٰ؛ لأن الأدلة النقلية والعقلية تدل علىٰ أنه جل جلاله فوق العالم. وتدل علىٰ أنه إله صمد.

ومن المستحيل أن تتفق في الدلالة على شيء باطل؛ فوجب الإيمان بأنه سبحانه وتعالىٰ إله صمد، فوق العالم بذاته.

وأما السؤال الذي أورده علىٰ لسان الكرامية، وهو: لم لا يكون ﷻ واحدًا عظيما منزها عن التركيب والتأليف والانقسام. فليس مذهب الكرامية فقط، بل هو مذهب الكلابية، وأئمة الأشعرية، وكثير من الفقهاء، من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، بل قد ذكر الأشعري أن هذا قول أهل السنة وأصحاب الحديث؛ فظهر أنه قول جماهير الأمة الإسلامية، لا قول الكرامية فقط.

وإذا كان هذا هو مذهب الكثير والكثير من الأمة، الذين يجيزون انقسام المخلوق العظيم المشاهد، ويمنعون هذا في حق الاله سبحانه وتعالىٰ، فإنه لا يصح للرازي أن يلزمهم بأن كل عظيم فلا بد وأن يكون منقسمًا، إلا بدليل ملزم قاطع للجدل.

وما ذكره من استدلال عقلي، لإلزام الكرامية بأن كل عظيم منقسم، هو استدلال لا يصح، لا علىٰ أصول الكرامية، ولا علىٰ الأصول الفلسفية للرازي؛ لأن الرازي والكرامية معا ممن يقول: بعض الكل لا هو هو ولا هو غيره. وحينئذ فلا يصح – لا علىٰ مذهبه ولا علىٰ مذهبهم – أن يلزمهم بأن مذهبهم يفضي إلىٰ تجويز أن يكون الجبل شيئًا واحدًا.

ويمكن للكرامية أن يقولوا له: إن ما ذكرته من أن دليلك دليل برهاني، وليس من باب قياس الغائب علىٰ الشاهد. دعوىٰ يناقضها ويبطلها قولك: إذا أشرنا إلىٰ نقطة لا تنقسم. فأنت نظرت إلىٰ الجبل العظيم المشار إليه، وقارنت بينه وبين الله سبحانه وتعالىٰ؛ وقست الغائب علىٰ الشاهد قياسا شموليا، مستندًا إلىٰ ما ارتسم في ذهنك من معنىٰ العظيم، من خلال النظر بالعين إلىٰ الجبل المشار إليه. فإن جاز أن يثبت الغائب علىٰ خلاف الشاهد؛ بطل ما ذكرته من أن كل عظيم فلابد أن يكون منقسما؛ وجاز أن يثبت وجود إله واحد عظيم، منزه عن التركيب، وأن يكون سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، مستويا علىٰ العرش.

وأما على أصول عقيدة أهل السنة والجماعة، فإن الاستدلال بهذا الدليل على أن الله سبحانه وتعالى لو كان عظيما؛ لكان منقسما. باطل؛ لأنه مبني على أن أجزاء المنقسم متغايرة، وهو من الألفاظ المجملة، التي يرفض أهل السنة والجماعة أن يتكلموا فيها لفظا أو إثباتا؛ لأنها محتملة للحق والباطل، وقد تنفى؛ فينفى الحق معها، وقد تثبت؛ فيثبت الباطل مع إثباتها.

ومن هنا جنح أهل السنة والجماعة إلى التفصيل، وقالوا: قد يراد بالغيرين:

أولًا: ما جاز وجود أحدهما دون الآخر، وهذا ممتنع في حق الله سبحانه وتعالى بالاتفاق؛ لأنه جل جلاله إله صمد، لا يتجزأ ولا يتبعض، ولا يمكن أن يوجد منه شيء دون شيء، بل هو إله عظيم، أزلي الوجود، أبدي الوجود.

ثانيًا: ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر، وعلى هذا يقال: لا ريب في جواز العلم ببعض المعاني الثابتة لله دون الآخر، كما قد يعلم وجوده دون وجوبه. ويعلم وجوبه دون كونه فاعلًا. ويعلم ذلك دون العلم بكونه عالمًا. أو غير ذلك.

وهذه المغايرة بهذا المعنى الثاني، لازمة لكل أحد، بمن فيهم الرازي؛ الذي يؤمن بالله جل جلاله، ويثبت له الصفات السبع، ولا ريب أنه قد يوجد من المسلمين من يعلم بعضها مع الجهل بالبقية. فإن كان إثبات الصفات الإلهية يستلزم التركيب والانقسام؛ كان ذلك لازما للرازي، وإن لم يكن مستلزما للتركيب والانقسام، بطل ما ذهب إليه من أن الإيمان بصفة العلو؛ يستلزم التركيب والانقسام.

وأما ما نسبه إلى الحنابلة، من أنهم يقولون: إنه ﷻ مركب من الأجزاء والأبعاض. فهو افتراء منه، فلم يُعرف عن أحد من أئمة الحنابلة أنه قال بهذا، وأما إن كان مراده: أن الحنابلة يثبتون الصفات الإلهية، التي ورد بها الكتاب والسنة، مثل: الوجه، واليدين، ونحو ذلك، وإثباتها مستلزم للقول بالتركيب، فيقال: قد تقدم الجواب عن كون إثبات الصفات مستلزما للتركيب.

ثم إن إثبات الصفات ليس مختصا بالحنابلة، بل هو قول سلف الأمة

وأئمتها، وجميع المشهورين بلسان الصدق فيها، من: أهل الحديث، والفقهاء الشافعية والمالكية والحنفية، فتخصيص الحنابلة بهذا غير سديد.

ومن المسائل التي جانب فيها الدقة في نقل الأقوال: ما ذكره من أن الكرامية لا يثبتون الصفات الخبرية. فإن فيهم من يثبت هذه الصفات الخبرية، كالوجه واليد. كذلك ما نسبه إليهم من أنهم يذهبون إلىٰ أنه جل جلاله غير متناهي، فليس علىٰ إطلاقه؛ لأنه قول بعضهم، ومنهم من يقول بتناهي الرب ﷻ.

***

البرهان الثاني

الإيمان بالعلو مستلزم للحاجة

مما يؤمن به أهل السنة والجماعة: أن العالم - بمعنىٰ كل ما سوىٰ الله - مخلوق، مع الإيمان بأن من كمال الخالق سبحانه وتعالىٰ: أنه خارج العالم وفوقه. وأما الرازي فإنه يخالف في هذا، ويذهب إلىٰ أن الإيمان بالعلو مستلزم للحاجة ولا بد، يقول: «البرهان الثاني: في بيان أنه يمتنع أن يكون مختصًّا بالحيز والجهة:

إنه لو كان مختصًّا بالحيز والجهة؛ لكان محتاجًا في وجوده إلىٰ ذلك الحيز وتلك الجهة، وهذا محال، فكونه في الحيز والجهة محال. بيان الملازمة:

أن الحيز والجهة أمر موجود، والدليل عليه من وجوه:

الأول: هو أن الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية؛ بدليل أنهم قالوا: يجب أن يكون الله تعالىٰ مختصًّا بجهة فوق، ويمتنع حصوله في سائر الجهات والأحياز - أعني التحت واليمين واليسار - لولا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات؛ لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالىٰ في جهة فوق، ويمتنع حصوله في سائر الجهات. وإذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة في الماهية، وجب كونها أمور موجودة؛ لأن العدم المحض، يمتنع كونه كذلك.

الثاني: هو أن الجهات مختلفة بحسب الإشارات، فإن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة، والعدم المحض والنفي الصرف، يمتنع تمييز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية.

الثالث: إن الجوهر إذا انتقل من حيز إلىٰ حيز، فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب، والمنتقل عنه مغاير للمنتقل إليه.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة: أن الحيز والجهة أمر موجود، ثم إن المسمىٰ بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه، وأما الذي يكون مختصًّا بالحيز والجهة، فإنه يكون مفتقرًا إلىٰ الحيز والجهة، فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز، مستحيل عقلًا حصوله لا مختصًّا بالجهة؛ فثبت أنه تعالىٰ لو كان مختصًّا بالحيز والجهة لكان مفتقرًا في وجوده إلىٰ الغير.

وإنما قلنا أن ذلك محال لوجوه:

الأول: إن المفتقر من وجوده إلىٰ الغير، يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه، وكل ما كان كذلك؛ كان ممكنًا لذاته. وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال.

الثاني: إن المسمىٰ بالحيز والجهة: أمر متركب من الأجزاء والأبعاض؛ لما بينا أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر، ويمكن وصفة بالزائد والناقص؛ وكل ما كان كذلك كان مفتقرًا إلىٰ غيره، والمفتقر إلىٰ غيره ممكن لذاته. فالشيء المسمىٰ بالحيز والجهة ممكن لذاته؛ فلو كان الله تعالىٰ مفتقرًا إليه؛ لكان مفتقرًا إلىٰ الممكن، والمفتقر إلىٰ الممكن أولىٰ أن يكون ممكنًا لذاته، فالواجب لذاته ممكن لذاته؛ وهو محال.

الثالث: لو كان الباري تعالىٰ أزلًا وأبدًا مختصًّا بالحيز والجهة؛ لكان الحيز والجهة موجودًا في الأزل؛ فيلزم إثبات قديم غير الله تعالىٰ؛ وذلك محال بإجماع المسلمين.

فثبت بهذه الوجوه أنه لو كان في الحيز والجهة؛ للزمت هذه المحذورات؛ فيلزم امتناع كونه تعالىٰ في الحيز والجهة.

فإن قيل: لا معنىٰ لكونه تعالىٰ مختصًّا بالحيز والجهة، إلا كونه تعالىٰ مباينًا عن العالم، منفردًا عنه، ممتازًا عنه. وكونه تعالىٰ كذلك لا يقتضي أمرًا آخر سوىٰ ذات الله تعالىٰ؛ فبطل قولكم: لو كان تعالىٰ في الجهة؛ لكان مفتقرًا إلىٰ الغير. والذي يدل علىٰ صحة ما ذكرناه: أن العالم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة، وكونه مختصًّا بالحيز والجهة لا معنىٰ له إلا كون البعض منفردًا عن

البعض وممتازا عنه. وإذا عقلنا هذا المعنىٰ ههنا، لا يجوز مثله في كون الباري تعالىٰ مختصًّا بالجهة والحيز.

والجواب: أما قوله: الحيز والجهة ليس أمرًا موجودًا. فجوابه: إنا بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياء موجودة، وبعد قيام البراهين علىٰ صحته؛ لا يبقىٰ في صحته شك.

وأما قوله: المراد من كونه مختصًّا بالحيز والجهة، كونه تعالىٰ منفردًا عن العالم، أو ممتازًا عنه. قلنا: هذه الألفاظ كلها مجملة. فإن الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية. وذلك مما لا نزاع فيه، ولكنه لا يقتضي الجهة، والدليل علىٰ ذلك: هو أن حقيقة ذات الله تعالىٰ مخالفًا لحقيقة الحيز والجهة، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة، فإن امتياز ذات الله تعالىٰ عن الجهة لا يكون بجهة أخرىٰ؛ وإلا لزم التسلسل. وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة، وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار إليه بأنه ههنا أو هناك، وهذا هو مراد الخصم من قوله: إنه تعالىٰ مباين عن العالم أو منفرد عنه، أو ممتاز عنه. إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضي كون ذلك الحيز أمرًا موجودًا؛ ويقتضي أن المتحيز محتاج إلىٰ الحيز.

وقوله: الأجسام حاصلة في الأحياز. فنقول: غاية ما في الباب أن يقال: الأجسام تحتاج إلىٰ شيء آخر. وهذا غير ممتنع. أما كونه تعالىٰ محتاجًا في وجوده إلىٰ شيء آخر، فممتنع. فظهر الفرق. وبالله التوفيق»[(١)].

وفي بداية المناقشة لما ذكره الرازي، وقبل النظر إلىٰ أدلته التي يرىٰ أنها تدل علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ لو كان مختصًّا بالحيز والجهة؛ لكان محتاجًا في وجوده إلىٰ ذلك الحيز وتلك الجهة. نذكر كلاما عاما وشاملا، يبين بطلان هذه الشبهة، فنقول: إن سلف الأمة وأئمتها كانوا يقولون: إنه سبحانه وتعالىٰ فوق العرش، مباين لخلقه، ولم يكن منهم من كان يرىٰ أن مثل هذا يستوجب أن يكون جل

(١) أساس التقديس ص١٢١ – ص١٢٣.

جلاله محتاجًا إلىٰ غيره، بل كانوا جميعًا – عن بكرة أبيهم – يرون أن هذا مما يبين كمال الله سبحانه وتعالىٰ.

ومن أثبت منهم الحيز لله سبحانه وتعالىٰ، فإنما أثبته بمعنىٰ: أنه جل جلاله لا يُخالط شيئًا من المخلوقات، ولم يكن مراده: أنه يوجد موجود يحط بالله سبحانه وتعالىٰ، بل علماء السلف جميعًا يؤمنون بأنه قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض. ويقررون أن الفوقية والعلو صفة للرب سبحانه وتعالىٰ بالنسبة إلىٰ العالم، ولم يوصف الله سبحانه وتعالىٰ بالعلو إلا من حيث المقارنة بينه سبحانه وتعالىٰ وبين خلقه، فهي صفة نسبة وإضافة، وإن صح أنه لم يكن قبل خلق العالم لا فوق ولا تحت، فإنه بعد خلقه صار للعالم فوق وتحت.

وأهل السنة والجماعة الذين يقولون: إن الله ﷻ فوق العالم، يمنعون أن يكون سبحانه وتعالىٰ محتاجا إلىٰ غيره؛ لأنهم لا يسلمون بأن كل ما سمي جهة فهو أمر وجودي؛ **لأن الجهات تنقسم إلىٰ:**

القسم الأول: الجهات الوجودية، وهي الأمكنة الموجودة داخل العالم، فإن الشمس والقمر والأفلاك والأرض والحجر والشجر ونحو هذه الأشياء كلها في جهات وجودية مخلوقة، فهي مخلوقة، وما فوقها مخلوق، وما تحتها مخلوق، وما عن يمينها وعن يسارها مخلوق.

القسم الثاني: الجهات العدمية، أي: الخلاء الموجود فيما وراء العالم، فالعالم مخلوق بالإجماع، والعالم ليس موجودًا في مخلوق يحوزه ويحيط به بالإجماع؛ لأن مثل هذا يفضي إلىٰ التسلسل؛ فيكون كل عالم في عالم مخلوق، وهكذا إلىٰ مالا نهاية.

وإذا كان العالم موجودًا بذات حقيقية مستقلة، وكان بذاته مستغنيا عن الحاجة إلىٰ حيز من خارجه يحوزه ويحيط به؛ فخالق العالم سبحانه وتعالىٰ أولىٰ بأن يكون موجودًا بوجود حقيقي، وأن يكون في وجوده مستغنيًا عن وجود حيز يحوزه ويحيط به.

وعلىٰ هذا فإن الإيمان بأن الله سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، هو نسبة بين الخالق جل جلاله وبين المخلوق، فإذا قيل: يجب أن يكون ﷻ فوق العالم. لم يكن في هذا ما يقتضي أن يسبق ذلك ثبوت محل وجودي له ﷻ، بل كان معنىٰ هذا: أن خالق العالم أكمل بالعلو من العالم؛ فوجب عقلًا أن يكون هو الأعلىٰ، ويكون العالم مخلوقا في الأسفل.

وبما سبق يتضح أن استدلال الرازي باختلاف الجهات بالإشارة، علىٰ أنها جهات مخلوقة. إنما يكون استدلالا صحيحا في الأماكن المختلفة داخل العالم؛ فإن هذه الجهات وجودية مخلوقة، وهو مما لا خلاف فيه. وأما العدم والفضاء الواقع فيما وراء العالم، فإن الإشارة إليه لا تدل علىٰ خلقه؛ لأن الإشارة إنما هي إلىٰ فضاء وعدم لم يخلق، ولا يمكن لأحد أن يقول: إن هذا العدم المحض الخلاء الصرف، يتميز منه جزء من جزء، ومكان من مكان؛ لأن مثل هذا الحكم مبني علىٰ التمييز بين مخلوقات متحققة في الخارج، وهو ما يمتنع في حق العدم غير المخلوق.

ويقرب من هذا ما ذكره من مخالفة المكان الذي ينتقل إليه الجوهر، للمكان الذي انتقل منه. فهو إنما يدل علىٰ أن الجهات والأحياز التي توجد فيها الجواهر المخلوقة، أماكن مخلوقة حالها في هذا حال ما يوجد فيها من وجواهر، وهو شيء لا ننازع فيه، إلا أنه شيء خارج محال النزاع؛ لأن النزاع إنما هو في الخلاء والعدم المحض الموجود خارج العالم، وهل يصح أن يقال: إنه مكان مخلوق. والصحيح أن يقال: إنه عدم غير مخلوق؛ لأن الجواهر المخلوقة، إنما توجد في الأماكن الموجودة داخل العالم، وأما خارج العالم فلا توجد جواهر مخلوقة، وكما لا توجد جواهر مخلوقة؛ فإنه لا توجد أماكن مخلوقة فيما وراء العالم.

وعدم التفريق بين الأمرين، هو ما أدىٰ بالرازي إلىٰ الذهاب إلىٰ أن ما كان في جهة فهو محتاج إلىٰ الجهة ولا بد، في حين تكون الجهة مستغنية عما يتمكن ويستقر فيها؛ وعليه فلو كان الله سبحانه وتعالىٰ في جهة العلو؛ لكان مفتقرًا في

وجوده إلىٰ غيره.

ولو أن الرازي رحمه الله علم أنه لا يوجد شيء غير الله تعالىٰ، إلا العالم المخلوق، وعلم أنه جل جلاله فوق العالم، وعلم أنه لا يوجد فوق العالم شيء غيره عز وجل؛ لما قال: لو كان عز وجل فوق العالم؛ لكان مفتقرًا في وجوده إلىٰ الغير. إذ لا وجود للغير أصلا، فكيف يكون خالق كل شيء، محتاجا إلىٰ ما لا وجود له؟!

وهنا نجد أن الرازي قد ارتكب سلسلة من الأخطاء:

الأول: عدم تحرير المراد بلفظ الغير، فإنه عند أكثر من يثبت الصفات - ومنهم قدماء الأشاعرة - ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان، أو مكان، أو وجود. وإذا ما قلنا: إن الله عز وجل خالق العالم. دل هذا علىٰ أنه عز وجل غير العالم؛ ودل علىٰ أن العالم مفتقر إليه سبحانه وتعالىٰ. وبعد أن تبين لنا أنه لا وجود إلا للخالق والمخلوق، وظهر أنه لا يلزم من وجوده سبحانه فوق العالم أن يكون محتاجا إلىٰ الغير، كان قولنا: إن الإيمان بأنه جل جلاله فوق العالم واجب. حق لا محذور فيه.

ثانيا: أن ما ذكره من أن الحيز والجهة مما يمكن أن يقاس بالشبر والذراع. لا يمكن أن يقال إلا الجهات المخلوقة داخل العالم، وأما الخلاء والعدم الواقع فيما وراء العالم؛ فلا يمكن أن يقاس بالشبر والذراع. ولما كان دليله دالا علىٰ أن الجهات الموجودة داخل العالم مخلوقة؛ كان في منتهىٰ الدلالة علىٰ أن الخلاء الصرف والعدم المحض الواقع فيما وراء العالم، شيء غير مخلوق؛ لأنه لا يمكن أن يقاس بالشبر أو بالذراع؛ وعليه فلا يصح أن يقال: إنه سبحانه وتعالىٰ لو كان فوق العالم، لكان مفتقرا إلىٰ غيره؛ لأن الغير معدوم.

ثالثا: التناقض، حيث ذكر أن مذهب من يثبت العلو لله تعالىٰ مستلزم لإثبات وجود قديم غيره سبحانه، مع أن الرازي قد ذكر أن المنازع له لا يعنىٰ بكونه سبحانه وتعالىٰ مختصا بالحيز والجهة إلا أنه مباين للعالم منفرد وممتاز عنه. والمنازع يقرر أنه لا يوجد وراء العالم إلا العدم المحض، فكيف يكون مذهب

من أثبت العلو، مستلزما للقول بقدم العالم، أو شيء من العالم؟

ثم يقال: إن الرازي لم يفرق بين الحيز والجهة، ولم يحرر ما بينهما من الإجمال والاشتراك، بل أخذ أحدهما بمعنىٰ الآخر، والحق أن بينهما فرقا، فإن الحيز هو ما يميزه المتحيز عن بقية الموجودات، ويفصله عن مخالطة وممازجة المخلوقات، مع كونه داخلًا في مسمىٰ المتحيز، كحيز العرش الذي يحوزه عن غيره، مع كونه من العرش؛ فهو تحيز لازم لكل موجود مستقل بذاته، وهو ثابت بلا ريب، وأهل السنة والجماعة الذين يثبتون الحيز لله سبحانه وتعالىٰ فإنما يثبتونه بهذا المعنىٰ، ويرون أنه من لوازم وجوده سبحانه وتعالىٰ؛ لأنه حده الذي يميزه عن مخالطة المخلوقات، والحد بهذا المعنىٰ يأخذ حكم الصفات الذاتية، التي لا يجوز أن تفارق الله سبحانه وتعالىٰ، لا في زمان، ولا في مكان، ولا وجود.

ومن أنكر هذا فقد وقع في التعطيل، ثم إن المعطلة في هذا قد افترقوا، فقال بعضهم: إن الله سبحانه وتعالىٰ بلا حد، وبلا نهاية، وهو في كل مكان في العالم. منهم من قال بقول الرازي، وأنكر أن يكون له جل جلاله مكان.

وأما الجهة فهي مختلفة عن هذا تماما، ألا ترىٰ أنا لو قلنا: كان الله ولا شيء معه. لم يصح أن يوصف جل جلاله بعلو الذات في هذه الحالة؛ لأنه لا يوجد شيء مخلوق يكون سبحانه وتعالىٰ أعلىٰ منه بالذات.

ثم إن ما ذكره من الاتفاق علىٰ مباينة الخالق للخلق في الحقيقة والماهية، لا يمكن أن يتحقق إلا مع إثبات المباينة بالمكان والجهة؛ فإن كل شيئين قائمين بأنفسهما، لابد أن يباين أحدهما آخر بالجهة؛ وهنا يكون المتعين الإيمان بأنه سبحانه وتعالىٰ فوق العالم.

***

البرهان الثالث

الإيمان بالعلو مستلزم لاحتمالات باطلة جميعًا

متىٰ ما آمنا بأن العالم مخلوق، وآمنا بأن الله جل جلاله هو الخالق؛ فقد آمنا بوجود موجودين: خالق. ومخلوق. ومن لوازم هذا: أن للمخلوق ذاتًا مباينة لخالقه ﷻ؛ ومن لوازم هذا: أن الخالق سبحانه وتعالىٰ مباين للمخلوق؛ فيكون له وجود مستقل به. وهذا ما يحاول الرازي أن يبطله بقوله:» البرهان الثالث: في بيان أنه امتنع أن يكون تعالىٰ مختصًّا بالحيز والجهة:

هو أنه لو كان – تعالىٰ – مختصًّا بحيز وجهة لكان لا يخلو: إما أن يقال: إنه غير متناه من جميع الجوانب. أو يقال: إنه غير متناه من بعض الجوانب، ومتناه من بعض الجوانب. أو يقال: إنه متناه من كل الجوانب. والأقسام الثلاثة باطلة؛ فالقول بكونه مختصًّا بجهة وحيز باطل.

أما قولنا: إنه يمتنع أن يكون غير متناه من جميع الجوانب. فيدل عليه وجوه:

الأول: إن وجود بُعدٍ لا نهاية له محال، والدليل عليه: أن فرض بُعدٍ غير متناه يفضي إلىٰ المحال؛ فوجب أن يكون محالًا. وإنما قلنا: إنه يفضي إلىٰ المحال؛ لأنا إذا فرضنا بعدًا غير متناه، وفرضنا بعدًا آخر متناهيًا، موازيًا له، ثم زال الخط المتناهي الموازي من الموازاة إلىٰ المسامتة. نقول: هذا يقتضي أن يحصل في الخط الأول الذي هو غير متناه نقطة هي أول نقط المسامتة. وذلك الخط المتناهي ما كان مسامتًا للخط الغير المتناهي، ثم صار مسامتًا له؛ فكانت هذه المسامتة هي أول أوان حدوثها، لا بد وأن تكون مع نقطة معينة؛ فتكون تلك النقطة هي أول نقط المسامتة. لكن كون ذلك الخط غير متناه؛ يمنع من ذلك لأن المسامتة مع النقطة المسامتة، تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية. وإذا كان الخط غير متناه، فلا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرىٰ؛ وذلك يمنع من

حصول المسامتة في المرة الأولىٰ، مع نقطة معينة؛ فثبت أن هذا يقتضي أن يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة، هي أول نقط المسامتة، وأن لا يحصل؛ وهذا المحال إنما لزم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه؛ فوجب أن يكون ذلك محالًا؛ فثبت: أن القول بوجود بعد غير متناه محال.

الوجه الثاني: هو أنه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالًا، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل علىٰ أن العالم متناه بكليته، وذلك باطل بالإجماع.

الوجه الثالث: إنه لو كان تعالىٰ غير متناه من جميع الجوانب، وجب ألا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته؛ وحينئذ يلزم أن يكون العالم مخالطًا بأجزاء ذاته، وأن تكون القاذورات والنجاسات كذلك، وهذا لا يقوله عاقل.

أما القسم الثاني: هو أن يقال: إنه غير متناه من بعض الجوانب، ومتناه من سائر الجوانب، **فهو أيضًا باطل لوجهين**:

الأول: إن البرهان الذي ذكرناه عن امتناع بعد غير متناه، قائم سواء كان قد قيل: إنه غير متناه من كل الجوانب، أو من بعض الجوانب.

الثاني: إن الجانب الذي فرض أنه غير متناه، والجانب الذي فرض أنه متناه، إما: أن يكونا متساويين في الحقيقة والماهية. وإما ألا يكونا كذلك. أما القسم الأول فإنه يقتضي أن يصح علىٰ كل واحد من هذين الجانبين ما صح علىٰ الجانب الآخر؛ وذلك يقتضي أن ينقلب الجانب المتناهي غير متناهي والجانب الغير متناهي متناهيًا؛ وذلك يقتضي جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان في ذات الله تعالىٰ وهو محال.

وأما القسم الثاني – وهو القول بأن أحد الجانبين مخالف للجانب الثاني في الحقيقة والماهية – فنقول: **إن هذا محال من وجوه:**

الأول: إن هذا يقتضي كون ذاته مركبًا، وهو باطل لما بينا.

الثاني: إنا بينا أنه لا معنىٰ للمتحيز إلا الشيء الممتد من الجهات، المختص بالأحياز، وبينا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة، بل يجب أن يكون ذاتًا. وبينا أن

المقدار يمتنع أن يكون صفة، بل يجب أن يكون ذاتًا. وبينا أنه متىٰ كان الأمر كذلك كان جميع المتحيزات متساوية، وإذا كان كذلك، امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك الشيء مخالف للجانب الآخر في الحقيقة والماهية.

وأما القسم الثالث: - وهو أن يقال: إنه متناه من كل الجوانب - **فهذا أيضًا باطل من وجهين:**

الأول: إن كل ما كان متناهيًا من جميع الجوانب، كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان، وكل ما كان كذلك؛ كان محدثًا علىٰ ما بيناه.

الثاني: إنه لما كان متناهيًا من جميع الجوانب، فحينئذ يفرض فوقه أحياز خالية، وجهات فارغة، فلا يكون الله تعالىٰ فوق الأشياء، بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالىٰ، ويكون قادرا علىٰ أن يخلق فيها جسما فوقه.

وأيضًا: فهو تعالىٰ قادر علىٰ خلق الجسم في الحيز الفارغ، فلو فرض حيز خال، لكان قادرًا علىٰ أن يخلق فيه جسمًا. وعلىٰ هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالىٰ؛ وذلك عند الخصم محال. فثبت أنه تعالىٰ لو كان في جهة، لم يخل الأمر عن أحد من هذه الأقسام الثلاثة، وثبت أن كل واحد منها باطل محال؛ فكان القول بأن الله تعالىٰ في الحيز والجهة محالًا.

فإن قيل: ألستم تقولون: إنه تعالىٰ غير متناه في ذاته، فيلزمكم جميع ما ألزمتموه علينا. قلنا: الشيء الذي يقال له: **إنه غير متناه علىٰ وجهين:**

أحدهما: إنه غير مختص بحيز وجه، ومتىٰ كان كذلك، امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحد.

والثاني: إنه مختص بجهة وحيز، إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد، فنحن إذا قلنا: إنه لا نهاية لذات الله تعالىٰ عنينا به التفسير الأول. فإن كان مرادكم ذلك؛ فقد ارتفع الخلاف بيننا. وإن كان مرادكم هذا الوجه الثاني؛ فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرناه من الدليل، ولا ينقلب ذلك علينا؛ لأنا لا نقول: إنه تعالىٰ غير متناه - بهذا التفسير - حتىٰ يلزمنا ذلك الإلزام؛ فظهر الفرق، والله

أعلم» (١).

وهنا نجد أن الرازي – في سعيه لإنكار علو الله علىٰ خلقه – يحاول أن يبطل الأقسام الثلاثة التي لا يمكن أن يخلو منها موجود؛ ليصحح مذهبه في أن الله ﷻ ليس له مكان. وأصل الخطأ: أنه ذهب إلىٰ أنه ﷻ ليس له حد ولا غاية ولا نهاية، وهذا الخطأ هو الأصل الذي بني عليه الجهم جميع ضلالاته، ولا شك أن الله سبحانه وتعالىٰ له حد، لا يعلمه غيره ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده نهاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلىٰ الله. قال الأثرم: قلت لأحمد يحكىٰ عن ابن المبارك: نعرف ربنا في السماء السابعة علىٰ عرشه بحد. فقال أحمد: هكذا هو عندنا.

وما كان من الرازي إلا أن ذهب إلىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ لو كان فوق العالم لكان لا يخلو:

أولا: أن يكون سبحانه وتعالىٰ غير متناه من جميع الجوانب، وذهب إلىٰ أن هذا باطل، مستدلًا علىٰ هذا بوجوه. وما ذهب إليه من إبطال لمذهب من يقول: إنه يمتنع أن يكون سبحانه وتعالىٰ غير متناه من جميع الجوانب. حق، إلا أن من الأدلة التي استدل بها لمذهبه منها: ما هو ضعيف الدلالة. أو لا يدل علىٰ المطلوب.

وأما ما ذهب إليه من أنه لو كان ﷻ غير متناه من جميع الجوانب؛ فإن هذا يوجب أن لا يخلو شيء من العالم من الذات الإلهية؛ وهذا يلزم منه أن يكون العالم بما فيه من القاذورات والنجاسات مخالطا لله سبحانه وتعالىٰ. فهذا أحد قولي الجهمية، فإنهم لما قالوا: إن الله ليس علىٰ العرش، وأنه لا يكون في مكان دون مكان؛ صاروا تارة يقولون بهذا. وتارة يقولون بقول الرازي: إنه ليس في مكان أصلا، لا داخل العالم ولا خارجه. ومع التسليم ببطلان القولين، إلا أن من قال منهم: هو بذاته في كل مكان. لا يلزمه ما حاول الرازي الزمهم به؛ لأنهم

---

(١) أساس التقديس ص١٢٣ – ص١٢٧.

يقولون: إنه ﷻ بمنزلة الشعاع للشمس الذي لا يتجنس بما يلاقيه، وبمنزلة الفضاء والهواء الذي لا يتأثر بما يكون فيه.

ثانيا: أن يكون متناهيا من بعض الجوانب دون بعض. وهو قول لا يعلم أن أحدًا قال به.

ثالثا: أن يكون سبحانه وتعالىٰ متناه من جميع الجوانب، ذاهبا إلىٰ أنه باطل. وهو بهذا يخالف السلف جميعًا، مع متقدمي الأشاعرة الذين يؤمنون بأنه سبحانه وتعالىٰ في العلو، وأن له حدا يفصله عن مخالطة المخلوقات.

وأما ما ذهب إليه من أنه تعالىٰ لو كان متناهيا؛ فستكون الأحياز أشد فوقية من الله تعالىٰ، ويكون قادرا علىٰ أن يخلق فيها جسما فوقه. فهو بناء علىٰ أن جميع الجهات لابد أن تكون أمرا وجوديا، وقد تقدم التأكيد علىٰ أن الخلاء الواقع فوق العالم ليس شيئًا أصلا؛ بل هو عدم محض، وإذا لم يكن شيئًا؛ لم يصح أن يقال: إنه يوجد شيء فوق الله سبحانه وتعالىٰ، بل هو جل جلاله فوق كل شيء.

ثم إنه يمتنع أن يكون فوقه سبحانه وتعالىٰ شيء؛ لأنه يجب أن يكون هو العلي الأعلىٰ المتعالي، الذي لا يعلوه شيء؛ فظهر أنها دعوىٰ ممنوعة كما أنه يمتنع أن يقال: إنه سبحانه وتعالىٰ قادر علىٰ خلق جسم قبله، بل هو الأول الذي ليس قبله شيء، والظاهر فليس فوقه شيء.

وإيمان القلب، وتصديق العقل، بأن لله سبحانه وتعالىٰ ذاتا، مستقلة ومنفصلة عن بقية الأجسام المخلوقة، وأنه لم يوجد قبلها شيء مخلوق، وليس فوقها جسم مخلوق، أسهل وأيسر من الإقرار بأن ذاته جل جلاله ليس لها نهاية ولا حد، ومع هذا فهي لا داخل العالم ولا خارجه، ولا متصلة به ولا مباينة له.

***

البرهان الرابع

الإيمان بالعلو قائم على الوجوب أو الجواز وكلاهما باطل

من الصفات الذاتية التي يتصف بها ﷻ: صفة العلو، فمتىٰ ما كان الخالق موجودًا، وكان العالم موجودًا؛ فلا بد أن يكون سبحانه وتعالىٰ فوق مخلوقاته. أما الرازي فإنه ممن يخالف في هذا، ويقول:» البرهان الرابع علىٰ أنه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز: هو أنه لو حصل في شيء من الجهات والأحياز؛ لكان إما: أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه. أو لا مع وجوب أن يحصل فيه. والقسمان باطلان؛ فكان القول بأنه تعالىٰ حاصل في الجهة محالًا.

وإنما قلنا: إنه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب – وهذا هو القسم الأول – لوجوه:

الأول: إن ذاته مساوية لذوات سائر الأجسام في كونه حاصلًا في الحيز، ممتدًا في الجهة، وإذا ثبت التساوي من هذا الوجه؛ ثبت التساوي في تمام الذات، علىٰ ما بيناه في البرهان الأول في نفي كونه تعالىٰ جسمًا، وإذا ثبت التساوي مطلقًا؛ فكل ما صح علىٰ أحد المتساويين وجب أن يصح علىٰ الآخر. ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز؛ وجب أن لا يجب علىٰ تلك الذوات حصولها في ذلك الحيز. وهو المطلوب.

الثاني: إنه لو وجب حصوله في تلك الجهة، وامتنع حصوله في سائر الجهات؛ لكانت تلك الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات، وحينئذ تكون الجهات شيئًا موجودًا. فإذا كان الله سبحانه وتعالىٰ واجب الحصول في الجهة أزلًا وأبدًا، التزموا قديمًا آخر مع الله تعالىٰ في الأزل، وذلك محال.

الثالث: لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن يقال: إن اختصاصه بتلك الجهة واجب؛ جاز أيضًا: ادعاء أن بعض الأجسام حصل في حيز معين علىٰ

سبيل الوجوب، بحيث يمتنع خروجه عنه. وعلىٰ هذا التقدير لا يتمشىٰ دليل حدوث الأجسام في ذلك؛ فثبت أن القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام، بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديمًا.

الرابع: هو أنا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية؛ لأنها فراغ محض، خلاء صرف، وإذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها واحدًا؛ وذلك يمنع من القول بأنه تعالىٰ واجب الاختصاص ببعض الأحياز علىٰ التعيين.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولىٰ؟. **قلنا**: **هذا باطل لوجوه**:

أحدها: أنه قبل خلق العالم ما كان إلا الخلاء الصرف والعدم المحض؛ فلم يكن هناك فوق ولا تحت؛ فبطل قولكم.

الثاني: إنه لو كان الفوق متميزًا عن التحت بالتميز الذاتي؛ لكانت الجهات أمورًا موجودة ممتدة قابلة للانقسام، وذلك يقتضي تقدم الجسم؛ لأنه لا معنىٰ للجسم إلا ذلك.

الثالث: هو أنه لو جاز أن تختص ذات الإله تعالىٰ ببعض الجهات علىٰ سبيل الوجوب، مع كون الأحياز متساوية في العقل؛ لجاز اختصاص بعض الحوادث المعينة ببعض الأوقات دون البعض علىٰ سبيل الوجوب، مع كونها متساوية في العقل. وعلىٰ هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع، ولجاز أيضًا اختصاص عدم القديم ببعض الأوقات علىٰ سبيل الوجوب؛ وعلىٰ هذا التقدير ينسد باب إثبات الصانع، وباب إثبات وجوبه وقدمه.

الرابع: أنه لو حصل في حيز معين - مع أنه لا يمكنه الخروج - لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه أن يتحرك، أو كالمربوط الممنوع عن الحركة، وكل ذلك نقص، والنقص علىٰ الله تعالىٰ محال.

وأما القسم الثاني وهو: أن يقال: إنه تعالىٰ لو حصل في الحيز، مع جواز كونه حاصلًا فيه، فنقول: هذا محال؛ لأنه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك

الاختصاص إلا بفعل فاعل، وتخصيص مخصص، وكل ما كان كذلك، فالفاعل يتقدم عليه؛ فيلزم أن لا يكون حصول ذات الله تعالىٰ في الحيز أزليًا؛ لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزليًا، وإذا كان الأزلي معبرًا عن الوضع والحيز؛ امتنع أن يصير بعد ذلك مختصًّا بالحيز، وإلا لزم وقوع الانقلاب في ذاته تعالىٰ وإنه محال، وبالله التوفيق»(١).

وهنا يتجه الرازي – في طريقه للاستدلال علىٰ مذهبه في إنكار علو الله علىٰ خلقه – إلىٰ حصر كونه تعالىٰ فوق العالم إما في الوجوب. وإما في الإمكان. والجواب أن كون الله تعالىٰ عاليا علىٰ خلقه واجب قطاعا، ووجوب ذلك ثابت بالفطرة والعقل والنقل والإيمان؛ فالإيمان بعلوه ﷻ علىٰ الخلق شيء لا بد منه؛ لأنه يمتنع ألا يكون الرب سبحانه في غير جهة العلو؛ إذ ضدها نقص، والله جل جلاله منزه عن جميع نعوت النقص.

وذهاب الرازي إلىٰ أن الإيمان بعلوه تعالىٰ مستلزم لكونه جل جلاله واقع في حيز يحيط به ويحصره سبحانه وتعالىٰ؛ وهذا ما يجعل الرب ﷻ مساويًا لجميع المتحيزات. وهذا حكاية لمذهب أهل السنة والجماعة علىٰ خلاف ما يعتقدون؛ فإنه لم يقل أحد منهم: إن الله سبحانه وتعالىٰ موجود في مكان يحيط بالذات الإلهية. وإنما قالوا: إنه جل جلاله موجود فوق العالم، متنزه عن مخالطة وممازجة الذوات الناقصة؛ وهذا لا يستوجب أن تكون ذاته سبحانه وتعالىٰ مساوية لذوات سائر المُتحيزات؛ لأن ما فوق العالم خلاء صرف وعدم محض، فكيف يكون ما يحصر الذات الإلهية؟

وهذا ما يبين لنا أنه لا يصح للرازي أن يلزم أهل السنة والجماعة بالقول بموجود أزلي مع الله جل جلاله؛ لأنهم يصرحون بأن ما فوق العالم إلا الله تعالىٰ، ولا يوجد شيء مخلوق البتة. وكيف يصح له أن يلزمهم بالقول بقدم شيء من العالم، مع ما أقاموه من أدلة نقلية وعقلية تدل علىٰ حدوث العالم المادي،

(١) أساس التقديس ص١٢٧ – ص١٢٩.

وهي أدلة سالمة من المعارضة، ومتسقة مع نصوص الوحي، والفطر السوية.

وهذا ما يدخلنا إلىٰ ما ذكره من أن الذهاب إلىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ مختص بجهة العلو علىٰ سبيل الوجوب؛ يسد باب إثبات حدوث العالم. وهذا إنما هو لازم للرازي لا لغيره؛ لأن أهل السنة والجماعة كما أقاموا أدلة نقلية وعقلية وفطرية علىٰ علو الله علىٰ خلقه، أقاموا مثل هذه الأدلة علىٰ حدوث العالم، ولم يمنعهم هذا من هذا.

وأما ما ذكره من أن الأحياز متساوية. فيقال: إننا قد صرحنا وكررنا أن ما فوق العالم خلاء محض، وعدم صرف، وليس ثمة موجودات تحيط بهذا العالم، بعضها فوق بعض. وهذا ما ذكره الكثير من أهل الكلام، الذين يقولون: إن العالم في حيز، هو نهايته التي تحيط به.

فالأحياز الداخلة في مسمىٰ المتحيز ليست متساوية بأي حال من الأحوال، بل كل حيز مختلف باختلاف المتحيزات، وتابع لحقيقتها، فحيز الذهب ذهب، وحيز الفضة فضة، فإن كانت الأحياز - بهذا الاعتبار - مختلفة فيما بين المخلوقات بعضها مع بعض، فكيف يصح أن يقال: إن الأحياز متساوية فيما بين الخالق والمخلوق، مع ما استقر في الفطر السوية من الإيمان بعظمة الله تعالىٰ!!!

وعلىٰ مذهبه في كون الأحياز متساوية، قام قوله: إن الإيمان بأنه سبحانه وتعالىٰ في جهة العلو؛ يلزم منه أن يكون - تقدس وتعالىٰ - كالمربوط والمفلوج. وأهل السنة والجماعة لا يلزمهم شيء من هذا؛ لأنهم إنما ذهبوا إلىٰ أنه ﷻ مستقل بنفسه وذاته، وأنه لا يخالط أو يمازج المخلوقات الناقصة. ولم يقل أحد منهم: إنه سبحانه وتعالىٰ في حيز وجودي يحيط به ويحصره ويقيده، تعالىٰ الله تعالىٰ عن هذا علوًّا كبيرًا.

وأما ذهاب الرازي - في القسم الثاني - إلىٰ أنه يمتنع أن يكون تعالىٰ حصلًا في الحيز علىٰ سبيل الجواز. فيقال: إن وجوده سبحانه وتعالىٰ في جهة العلو، فوق العالم أمر واجب كما تقدم.

البرهان الخامس

كروية الأرض مبطلة للعلو

كروية الأرض من الحقائق الثابتة علميًّا، والإيمان بعلوه سبحانه وتعالىٰ من الحقائق الثابتة بالشرع، والحقائق لا تتناقض؛ فدل علىٰ أن الإيمان بكروية الأرض لا يتناقض مع الإيمان بعلوه سبحانه وتعالىٰ. وأما الفخر الرازي فيرىٰ أن الحقائق العلمية تدل علىٰ كروية الأرض، بينما ظواهر النصوص هي ما يدل علىٰ صفة العلو، والظواهر ليست قطعية الدلالة؛ فكان من منهجه: أن الحقائق العلمية واجبة التقديم، في حين تحمل الظواهر النقلية علىٰ التأويل الصارف لها عن ظاهرها.

ومن هنا استدل بهذا علىٰ بطلان القول بعلوه سبحانه وتعالىٰ، قائلا:» البرهان الخامس: هو أن الأرض كرة، وإذا كان كذلك امتنع كونه تعالىٰ في الحيز والجهة. بيان الأول: إنه إذا حصل خسوف قمري فإنا إذا سألنا سكان أقصىٰ المشرق عن ابتدائه؟ قالوا: إنه حصل في أول الليل. وإذا سألنا سكان أقصىٰ المغرب؟ قالوا: إنه حصل آخر الليل. فعلمنا أن أول الليل في أقصىٰ المشرق، هو بعينه آخر الليل في أقصىٰ المغرب، وذلك يوجب كون الأرض كرة، وإنما قلنا: لو كانت الأرض كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز؛ وذلك لأن الأرض إذا كانت كرة، فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلىٰ سكان أهل المشرق، هي تحت بالنسبة لسكان أهل المغرب، وعلىٰ العكس، فلو اختص الباري تعالىٰ بشيء من الجهات؛ لكان تعالىٰ في جهة التحت بالنسبة لبعض الناس، وعلىٰ العكس، وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم؛ فثبت أنه يمتنع كونه تعالىٰ مختصًّا بالجهة» (١).

---

(١) أساس التقديس ص١٢٩ – ص١٣٠.

وما ذكره الرازي من استدارة الأفلاك، لا ينازع فيه إلا جاهل؛ فقد ذكر غير واحد من علماء المسلمين مثل: الشيخ أبي جعفر بن المنادي، ومحمد بن حزم، وابن الجوزي إجماع المسلمين علىٰ أن الأفلاك مستديرة، فالاستدارة مما عليه الإجماع، وأما حركة الأفلاك فقد نقل عن بعض السلف النزاع في حركتها.

ولكن لا يلزم من كون الأرض كرة، أن يكون الله ﷻ في جهة التحت بالنسبة إلىٰ سكان المغرب كما توهم الرازي؛ فإنه لا نزاع بين أهل هذا الفن أن الأرض تحت السماء حيث كانت، وأن السماء فوق الأرض حيث كانت، وليست السماء فوق أهل المشرق، وتحت أهل المغرب، بل هي فوق الأرض شرقا وغربا.

فالجهات علىٰ نوعين:

جهات ثابتة لازمة لا تتحول، وهي جهة العلو والسفل فالسماء أبدا في جهة العلو، وهو شيء ثابت لا يتبدل.

وجهات إضافية نسبية تتبدل وتتحول، وهي الجهات الست التي داخل العالم، فهي تقال بالنسبة والإضافة إلىٰ الحيوان وحركته؛ ولهذا تتبدل الجهة تبدلًا إضافيًّا لا حقيقيًّا، فإذا تحرك الإنسان إلىٰ المشرق؛ كان المشرق أمامه والمغرب خلفه، والجنوب يمينه والشمال شماله، كما يتبدل الأمر متىٰ ما سار في الاتجاه المعاكس، ومن المعلوم أن المشرق والمغرب لا يتبدلان قط باستقبالهما تارة واستدبارهما أخرىٰ.

ومتىٰ ما آمنا بأن السماء فوق الأرض دائما، وآمنا بأن العرش فوق السماء، وآمنا بأن الله جل جلاله فوق العرش؛ ظهر لنا أنه سبحانه وتعالىٰ لا يكون إلا في جهة العلو، بغض النظر عن مكان زيد أو عمر من الأرض، وهل هو في الشرق أو الغرب.

وعلىٰ هذا: فإنه لا يمكن أن يكون سبحانه وتعالىٰ في جهة التحت بالنسبة لبعض الناس، إلا عند من يقول: إن السماء تكون في جهة التحت بالنسبة لبعض الناس. ولما كان هذا القول باطلا بالاتفاق بيننا وبين الرازي؛ ثبت أنه لا يلزم

من كونه تعالىٰ فوق السماء، أن يكون جل جلاله في جهة التحت؛ لأن الجميع متفق علىٰ أن السماء فوقنا أبدا، ونحن نقول: إنه ﷻ فوق السماء التي اتفقنا أنها فوقنا.

فصار استحقاقه سبحانه وتعالىٰ لجهة العلو لوجهين:

أحدهما: وجوب كونه ﷻ مباينًا، للعالم خراجًا عنه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان محصورا محدودا داخل العالم. وللزم من هذا مماسة ومخالطة الرب جل جلاله وتقدس في علاه للنجاسة الواقعة في العالم.

الثاني: أنه متىٰ ما ثبت أن الله سبحانه وتعالىٰ مباين للعالم، فلابد أن يكون فوقه؛ لأنه العلي الأعلىٰ علىٰ كل شيء؛ فيجب أن يكون فوق العالم؛ لأن العلو أشرف الجهات.

***

البرهان السادس
الإيمان بالعلو مستلزم للتحيز

من الألفاظ المبتدعة: التحيز، ومراد أهل الكلام به: أنه لو كان سبحانه وتعالىٰ في العلو؛ لكان في حيز يحوزه ويحيط به؛ فيكون مماثلا للمخلوقات الحاصلة في المكان المحيط بها، يقول الرازي:» البرهان السادس: لو كان تعالىٰ مختصا بشيء من الأحياز والجهات؛ لكان مساويًا للمتحيزات؛ وهذا محال؛ فذلك محال. بيان الملازمة: أنه تعالىٰ لو كان مختصًّا بحيز؛ لكان معنىٰ كونه شاغلًا لذلك الحيز: كونه بحيث يمنع غيره من أن يكون بحيث هو. ولو كان كذلك لكان متحيزًا، وقد بينا في الفصل المتقدم أن المتحيزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية؛ فثبت أنه تعالىٰ لو كان متحيزًا؛ لكان مثلًا لسائر المتحيزات.

وإنما قلنا: إن ذلك محال؛ لأن المثلين يجب تساويهما في جميع اللوازم، فيلزم إما قدم الكل، وإما حدوث الكل، وذلك محال.

فإن قيل: حصول الشيء في الحيز، وكونه مانعًا لغيره عن أن يحصل بحيث هو، حكم من أحكام الذات، ولا يلزم الاستواء في الأحكام واللوازم الاستواء في الماهية. **والجواب عنه من وجهين**:

الأول: إن المتحيز له أحكام ثلاثة:

أحدها: أنه حاصل في الحيز، شاغل له.

والثاني: كونه مانعًا لغيره من أن يحصل بحيث هو.

والثالث: كونه بحال لو ضم إليه أمثاله، حصل له حجم كبير، ومقدار عظيم. ولا شك أن كل ما يحصل في حيز؛ فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة، إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة، لا بد وأن يكون له في نفسه الحجمية

ويكون له في نفسه المقدار، وهذا المعنىٰ معقول مشترك بين كل الأحجام. ثم إنا دللنا علىٰ أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر، بل لا بد وأن يكون ذاتا. وإذا كان كذلك فالتحيزات في ذواتها متماثلة، والاختلاف إنما وقع في الصفات، وحينئذ يحصل التقريب المذكور.

والوجه الثاني: إن السؤال الذي ذكرتم – إن صح – فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر، لاحتمال أن يقال: الجواهر وإن اشتركت في الحصول في الحيز، إلا أن هذا الاشتراك في حكم من الأحكام، والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية، وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة؛ فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها علىٰ سبيل الوجوب، بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز؛ وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء؛ وعلىٰ هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام، والله أعلم»(١).

ونحن لا نسلم بتساوي المتحيزات، بل هذا من أعظم الأقوال مخالفة للحس والعقل، وقد تقدم معنا أن الكثير من أهل الكلام يصرح بأن العالم في حيز، هو نهايته التي تحيط به. فكيف يصح أن يقال: إن العالم – من حيث المجموع – المتحيز، مماثل لزيد المتحيز؟

ثم إننا قد كررنا أن ما فوق العالم خلاء محض، وعدم صرف، ومن قال من أهل السنة: إن الله جل جلاله في حيز. لا يعني به أنه سبحانه وتعالىٰ يوجد شيء منفصل عن ذاته المقدسة، يحيط بها ويحوزها، وإنما أراد: أن له سبحانه وتعالىٰ حد يفصله عن مخالطة وممازجة مخلوقاته.

فنحن لا نسلم أن الحيز أمر موجود، وإذا لم يكن هناك حيز موجود؛ فليس في مع معنىٰ قولنا: إن الله في السماء، معنىٰ زائد علىٰ كونه موجود بنفسه، بحيث يكون الخالق سبحانه وتعالىٰ موجودًا بوجود لا يخالط المخلوقات، والإيمان

---

(١) أساس التقديس ص١٣٠ – ص١٣١.

بمثل هذا لا يستوجب الإيمان بأن المتحيزات متساوية بأي حال من الأحوال، فضلًا عن كونه مستوجب لقدم العالم أو حدوث الباري.

ومن تأمل ما يذكره الرازي في كتبه من أدلة علىٰ حدوث العالم؛ يجد أنها تقوم علىٰ كون الجواهر متماثلة، وهو أمر غير معلوم، فإن كان دليل الحدوث مبنيا علىٰ تماثلها؛ فهو مبني علىٰ مقدمة إن لم تكن فاسدة، فهي غير معلومة في أقل الأحول؛ وبهذا يظهر أن قيام القول بحدوث العالم علىٰ هذا الدليل في غاية الفساد؛ ولهذا كان السلف يذمون علم الكلام ويحذرون من تعلمه.

ثم يقال له: إن كان دليلك علىٰ حدوث العلم لم يطرد؛ فليس لك أن تقول: إن إبطاله مبطل لدليل حدوث الأجسام؛ لأنه يوجد من الأدلة عند غيرك من العلماء ما يكفي في الدلالة علىٰ حدوث العالم.

***

البرهان السابع

الإيمان بالعلو مستلزم للتركيب

هذا البرهان يردنا إلىٰ ما ذكره الرازي في برهانه الأول؛ إذ الجميع يقوم علىٰ القول بوجود الجوهر الفرد؛ وما نتج عنه من الذهاب إلىٰ أن المخلوقات مركبة من الجواهر المفردة؛ فلو كان الله جل جلاله في العلو؛ لكان مركبا من هذه الجواهر؛ فيكون مماثلا للمخلوقات، يقول الرازي: «البرهان السابع: إنه لو كان تعالىٰ مختصًّا بالجهة والحيز؛ لكان عظيمًا؛ لأنه ليس في العقلاء من يقول: إنه مختص بجهة، ومع ذلك فإنه في الحقارة مثل النقطة التي لا تنقسم، ومثل الجزء الذي لا يتجزأ. بل كل من قال: إنه مختص بالجهة والحيز، قال: إنه عظيم في الذات. وإذا كان كذلك، فنقول: الجانب الذي منه يحاذي يمين العرش، إما: أن يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش، أو غيره، والأول باطل؛ لأنه إن عقل ذلك، فلم لا يعقل أن يقال: إن يمين العرش عن يسار العرش. حتىٰ يقال: العرش علىٰ عظمته، مثل الجوهر الفرد، والجزء الذي لا يتجزأ؟ وذلك لا يقوله عاقل. والثاني أيضًا باطل؛ لأن علىٰ هذا التقدير تكون ذات الله تعالىٰ مركبة من الأجزاء.

ثم تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية، أو مختلفة الماهية. والأول: محال؛ لأن علىٰ هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة، وبعضها متلاقية. والمثلان يصح علىٰ كل واحد منهما ما يصح علىٰ الآخر. فعلىٰ هذا يلزم القطع بأنه يصح علىٰ المتلاقين أن يصيرا متباعدين، وعلىٰ المتباعدين أن يصيرا متلاقين؛ وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق علىٰ ذات الله تعالىٰ، وهو محال.

وأما القسم الثاني: وهو أن يقال: إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية. فلا بد أن ينتهي تحليل تركيبه إلىٰ أجزاء، يكون كل واحد منها مبرأ عن التركيب؛ لأن

التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات، ولولا حصول الوحدات؛ لما عقل اجتماعهما. إذا ثبت هذا فنقول: إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة، لا بد وأن يماس كل واحد منها بيمينه شيئًا، وبيساره شيئًا آخر، لكن يمينه مثل يساره، وإلا لكان هو في نفسه مركبًا، وقد فرضناه غير مركب؛ هذا خلف. وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره، وثبت أن المثلين لا بد وأن يشتركا في جميع اللوازم؛ لزم القطع بأن ممسوس يمينه، يصح أن يصير ممسوس يساره، وبالعكس. ومتىٰ صح ذلك؛ فقد صح التفرق والانحلال علىٰ تلك الأجزاء، وحينئذ يعود الأمر إلىٰ جواز الاجتماع والافتراق علىٰ ذات الله تعالىٰ، وهو محال؛ فثبت أن القول بكونه في جهة من الجهات يفضي إلىٰ هذه المحالات؛ فيكون القول به محالًا. وبالله التوفيق» (١).

وبهذا يظهر أن إبطال الرازي لعلو الله سبحانه وتعالىٰ، قائم علىٰ شبهة التركيب، والتركيب عبارة عن اجتماع الجواهر المفردة، التي يجوز عليها الاجتماع والافتراق، ولو كان جل جلاله متصفا بالعلو؛ فقد جاز عليه سبحانه الاجتماع والافتراق.

ولا ريب أن الذهاب إلىٰ أنه تعالىٰ مركب من أجزاء يجوز وجود أحدها دون الآخر، أو يجوز عليها الاجتماع والافتراق من أبطل الباطل، ومثل هذا مما لا يصح أن يقال في حق الله سبحانه وتعالىٰ؛ لأن الله سبحانه وتعالىٰ قد أخبر عن نفسه بأنه صمد، والصحابة والتابعين في تفسيرهم للصمد لهم عبارات، تدل علىٰ أن معناه أنه لا يتفرق، واللغة تدل علىٰ ذلك وتؤيده، وتبين أن هذا الاسم يقتضي الاجتماع والقوة، ويمنع التفرق والانفصال، والتجزء والتبعض، وإذا كانت الصمدية واجبة له؛ كان الاجتماع واجبا له، والافتراق ممتنعا علىٰ ذاته.

ومع ما في قول الرازي من خلل، فإن قوله: إما أن تكون متماثلة الماهية، أو مختلفة الماهية. غير سديد؛ لأن التماثل والاختلاف فرع التغاير، والرازي بهذا

(١) أساس التقديس ص١٣١ – ص١٣٢.

الاستدلال قد أدخل رب العالمين في قياس شمولي، وضرب لله مثلا بكل جسم مخلوق فيه أجزاء مختلفة، وهذا فيه جعل انداد له، وجعل سمي له؛ فلا يجوز أن يوصف بما توصف به الذات الممكنة الجائزة؛ وذلك لأن الأجسام المخلوقة لها أبعاض وصفات يجوز أن تتفرق، ويجوز أن تزول صفاتها عنها، ويجوز عليها الفناء والعدم، وكل ذلك ممتنع علىٰ الله تعالىٰ؛ لأنه واجب الوجود بذاته وبصفاته التي لا يجوز عليها العدم أو أن تفارقه؛ لأن ذلك يلزم منه استحال الرب وتغير حقيقته، وذلك محال.

فبتقدير أن يكون علىٰ العرش وهو عظيم يتميز منه جانب عن جانب، ويكون ما هو داخل في مسمىٰ اسمه من الأمور اللازمة التي لا يجوز أن تفارق ذاته، ويكون ما هو موصوف به من الاجتماع والاتصال أمرا واجبا لذاته؛ لأنه الصمد.

واستدلال الرازي بهذا، ناشئ بسبب تأثره بغلاة النفاة، كابن سينا وغيره ممن ينفي الصفات القائمة بالذات الإلهية، من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر، بدعوىٰ أنها أجزاء، وواجب الوجود ليس فيه أجزاء لا أجزاء حد ولا أجزاء كم. وهذه الصفات من الصفات التي يثبتها الرازي، ويرىٰ أن إثباتها لا يستلزم التبعض والتجزء في الذات الإلهية.

وما ذهب إليه حق، إلا أن الواجب أن يطرد هذا في بقية الصفات، وأن يؤمن بها علىٰ وفق ما تضمنه اسمه تعالىٰ: الصمد، فيثبتها إثباتا يستوجب الإيمان بذات إلهية كاملة، لا تتعدد ولا تتبعض.

وبهذا يظهر أن الإيمان بأنه تعالىٰ فوق العالم لا يدل علىٰ جواز الاجتماع والافتراق علىٰ ذات الله تعالىٰ، وأنه لا محال في هذا؛ فظهر بطلان استدلال الرازي بهذا علىٰ أنه تعالىٰ لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا يشار إليه.

***

البرهان الثامن

الإيمان بالعلو مستلزم لكمال المخلوق ونقص الخالق

من البديهيات التي يؤمن بها العقل بمجرد تصورها: أن الموجود أكمل من المعدوم. فكيف إن كان الموجود هو واجب الوجود؛ فإنه سبحانه وتعالىٰ أكمل من الموجود الممكن؛ فكان بالضرورة أكمل من كل شيء، وبما أنه سبحانه وتعالىٰ فوق المخلوقات وخارجها؛ فلا يمكن أن يقال: إن هذا مستلزم لأن يكون ما خارج العالم أكمل منه ﷻ؛ لأنه ليس خارج العالم شيء مخلوق، بل ما ثم إلا الخالق جل جلاله الذي هو فوق العالم بالذات والمكانة والقدر. ومع بديهية هذا القضية، إلا أن الفخر الرازي قد خالف فيها، ذهبًا إلىٰ نقيضها، قائلا: «البرهان الثامن: لو كان علو الباري تعالىٰ علىٰ العالم بالحيز والجهة؛ لكان علو تلك الجهة أكمل من علو الباري تعالىٰ؛ وذلك لأن بتقدير أن تحصل ذات الله تعالىٰ في يمين العالم أو يساره لم يكـن موصوفًا بالعلو علىٰ العالم. أما تلك الجهة التي في جهة العلو، فلا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو؛ فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها. وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عاليًا لا لذاته، لكن تبعًا لكونه حاصلًا في تلك الجهة العالية علىٰ العالم. وإذا كان كذلك، فحينئذ يلزم أن يكون الباري تعالىٰ ناقصًا لذاته مستكملًا بغيره، وذلك محال؛ فثبت أنه يمتنع أن يكون علوه علىٰ العالم بالجهة والحيز، وذلك هو المطلوب» (١).

وقوله هذا مبني علىٰ أن جهة العلو جهة وجودية مخلوقة، لها مساحة محددة، ولها ما يحوزها من هنا وهناك، وهذا لا يقوله به أهل السنة والجماعة، بل عندهم أن كونه جل جلاله فوق العالم بالجهة لا يقتضي وجود شيء غير

---

(١) أساس التقديس ص١٣٠ – ص١٣١.

نفسه وغير العالم؛ فإن الجهة من الأمور الإضافية كما تقدم.

ولا يمكن أن يفرض سبحانه وتعالىٰ متيامنًا عن العالم أو متياسرًا كما ذكر الرازي؛ لأنه ﷻ العلي الأعلىٰ الذي يستحق العلو لذاته. وإذا كان هذا الفرض ممتنعا في حق الله تعالىٰ لم يكن ما ذكره الرازي لازما.

وهو سبحانه وتعالىٰ في جهة العلو لذاته، لا لأمر منفصل عنه، كما استحق الأزلية بنفسه لا لأمر منفصل عنه، فقول الرازي: علوه تبع لعلو الجهة. كما لو قال قائل: إنه قديم تبع لقدم الزمان. وكل هذا من الخيالات الفاسدة؛ لأنه سبحانه وتعالىٰ الأول بنفسه الذي ليس قبله شيء، وهو الظاهر بنفسه الذي ليس فوقه شيء.

***

وبهذا يظهر أن الحجج التي احتج بها الرازي ﵀ علىٰ نفي كونه سبحانه وتعالىٰ فوق العرش، لا يمكن أن تكون حججا صحيحا، مبينة لخطأ أهل السنة والجماعة، إلا في حالتين:

الأولىٰ: إن كان أهل السنة والجماعة يؤمنون بأنه سبحانه وتعالىٰ جسم ممثل لهذه الأجسام؛ فعندها يمكن للرازي أن يتهمهم بالتمثيل، بناء علىٰ القول بوجود الجوهر الفرد، وأما متىٰ كان أهل السنة والجماعة يرون أن لفظ الجسم من الألفاظ البدعية، التي لم يأت بها الشرع؛ فلا يصح أن تستخدم. وكان القول بوجود الجوهر الفرد من الأقوال الضعيفة؛ فإن هذه البراهين لا يمكن أن تُعكر علىٰ أهل السنة والجماعة، ولا يمكن أن يُستدل بها؛ لإبطال عقيدتهم في العلو.

الثانية: لو كان أهل السنة والجماعة يؤمنون بأن خارج العالم شيء مخلوق، وأما ما داموا يؤمنون بأن العرش سقف المخلوقات، وليس فوقه إلا الخالق جل جلاله؛ فلا يمكن أن يقال: إن عقيدتهم في العلو؛ مستلزمة لكونه سبحانه وتعالىٰ في حيز، أو أن غيره ﷻ أكمل منه، أو غير ذلك من الأمور.

***

الفصل الرابع
موقف الرازي من الأدلة العقلية على علوه سبحانه وتعالى

وفيه ثلاثة أدلة:

الدليل الأول: استحالة خلو الموجود من المباينة أو المحايثة.

الدليل الثاني: استحالة الرؤية بلا مواجهة.

الدليل الثالث: رفع الأيدي في الدعاء.

بعد أن قام الرازي بذكر أدلة عقلية يرىٰ أنها مانعة من القول بأنه سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، انتقل في فصله الجديد إلىٰ مناقشة الأدلة العقلية التي يقيمها من يؤمن بأنه جل جلاله فوق العالم، ويرىٰ أنها دالة علىٰ صفة العلو.

ومن الطبيعي أن الرازي لم يكن يرىٰ أنه هذه الأدلة العقلية أدلة صحيحة في ذاتها، وبالتالي فليست دالة علىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، وإنما هي في حقيقتها - كما يرىٰ الرازي - شبه عقلية، قد يلتبس أمرها علىٰ البعض؛ فينخدع بها؛ ويتوهم أنها أدلة عقلية علىٰ وصفه جل جلاله بالعلو. وفي هذا يقول: «الفصل الخامس: في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالىٰ مختصًّا بالحيز والجهة»(١).

وهكذا يُصور الفخر الرازي الأدلة العقلية المثبتة للعلو، علىٰ أنها شبه عقلية، في مقابل فصله السابق، الذي عرض فيه شبه عقلية، علىٰ أنها براهين دالة علىٰ بطلان القول بعلوه سبحانه وتعالىٰ.

وكون الأدلة العقلية المثبتة للعلو، أدلة صحيحة، دالة علىٰ وجوب الإيمان بأنه ﷻ فوق العالم، مما سيظهر - بعون الله - في ثنايا هذا الفصل. كما ظهر أن ما أقامه الرازي لإبطال صفة العلو، عبارة عن شبهات عقلية.

وقبل الدخول إلىٰ بيان هذا، لا بد من التأكيد علىٰ أن الانتصار لهذه الأدلة العقلية، إنما هو لكونها أدلة عقلية دالة علىٰ عقيدة صحيحة، لا لكونه انتصارًا للكرامية، فإن الرازي وإن كان يناقش الكرامية فيها، أو في الكثير من جزئياتها، إلا أنه في الحقيقة يناقش أدلة دالة علىٰ إثبات صفة العلو للعلي الأعلىٰ؛ فكان الواجب: أن يؤخذ الحق ممن أتىٰ به، ولو كان من الكرامية، وأن يرد الخطأ علىٰ من قال به، ولو كان هو الفخر الرازي.

---

(١) أساس التقديس ص١٣٣.

وهذا منهج سار عليه أهل العلم منذ زمن، فهم يقبلون من الأشاعرة عموما، ومن الرازي خصوصًا، كل ما وافق الكتاب والسنة؛ لأن المراد: رضا الله سبحانه وتعالىٰ.

***

الدليل الأول

استحالة خلو الموجود من المباينة أو المحايثة

كما أن الموجود ينقسم إلىٰ: موجود ذهني. وموجود خارجي. فإن الموجود الخارجي لا يخلو: إما أن يكون مباينا لغيره. وإما أن يكون محايثًا له. ومن هنا قام هذا الدليل، الذي يصوره الرازي علىٰ أنه شبهة عقلية، لا بد من مناقشتها، فيقول «الشبهة الأولىٰ: إنهم قالوا: العالم موجود، والباري موجود. وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثًا للآخر، أو مباينًا عنه بجهة من الجهات الست، ولما لم يكن الباري تعالىٰ محايثًا للعالم؛ وجب كونه تعالىٰ مباينًا عن العالم بجهة من الجهات الست، وإذا ثبت ذلك؛ وجب كونه تعالىٰ مختصًّا بجهة فوق.

أما قولهم: إن كل موجودين فلابد أن يكون أحدهما محايثًا للآخر، أو مباينًا عنه بجهة، **فلهم فيه طريقان**:

الأول: ادعاء البديهية فيه. إلا أنه سبق الكلام علىٰ هذه الطريقة في أول الكتاب.

والطريق الثاني: إنهم يستدلون عليه، وهو الطريق الذي اختاره ابن الهيصم في المناظرة التي حكاها عن نفسه مع ابن فورك، قال الشيخ ﷺ تعالىٰ: وأنا أذكر محصل تلك الكلمات علىٰ الترتيب الصحيح، وعلىٰ أحسن وجه يمكن تقرير الشبهة به، وهو أن يقال: لا شك أن كل موجودين في الشاهد فأحدهما لا بد وأن يكون محايثًا للآخر، أو مباينًا عنه بالجهة، وكون كل موجودين في الشاهد كذلك، إما: أن يكون لخصوص كونه جوهرًا، أو لخصوص كونه عرضًا، أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض، وذلك المشترك إما: الحدوث، أو الوجود، والكل باطل سوىٰ الوجود؛ فوجب أن تكون العلة لهذا الحكم هي الوجود،

والباري تعالىٰ موجود؛ فوجب الجزم بأنه تعالىٰ إما أن يكون محايثًا للعالم، أو مباينا عنه بالجهة.

واعلم: أن هذا الكلام لا يتم إلا بتقرير مقدمات، نحن نذكرها ونذكر الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك المقدمات.

أما المقدمة الأولىٰ: فهي أن نقول: قولنا: إن القول بأن كل موجودين في الشاهد، لا بد وأن يكون أحدهما محايثًا للآخر أو مباينًا عنه بجهة، حكم لا بد له من علة، ويحتاج إلىٰ دليل، والدليل عليه هو: أن المعلومات لا يصح فيها الحكم، وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم، فلو لا امتياز ما صح فيه الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور، وإلا لما كان هذا الامتياز واقعًا.

أما المقدمة الثانية: وهي بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليله بخصوص كونه جوهرًا، ولا بخصوص كونه عرضًا. فالدليل عليه: أن المقتضىٰ لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرًا؛ لصدق علىٰ الجوهر أنه منقسم إلىٰ: ما يكون محايثًا لغيره، وإلىٰ ما يكون مباينًا عنه، ومعلوم أن ذلك محال؛ لأن الجوهر يمتنع أن يكون محايثًا لغيره؛ وبهذا الطريق تبين أن المقتضىٰ لهذا الحكم ليس كونه عرضًا؛ لامتناع أن يكون العرض مباينًا لغيره بالجهة.

المقدمة الثالثة: وهي بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث، ويدل عليه وجوه:

الأول: إن الحدوث عبارة عن وجود سبقه العدم، والعدم غير داخل في العلة، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار؛ لم يبق إلا الوجود.

الثاني: وهو الذي عول عليه ابن الهيصم - في المناظرة التي زعم أنها دارت بينه وبين فورك - رحمهما الله تعالىٰ -: لو كان هذا الحكم معللًا بالحدوث؛ لكان الجاهل بكون السماء محدثه، ويجب أن يكون جاهلًا بأن السماء بالنسبة لسائر الموجودات التي في هذا العالم، إما: أن تكون محايثة لها، أو مباينة عنها بالجهة؛ لأن المقتضىٰ للحكم إذا كان أمرًا معينًا؛ فالجاهل بذلك المقتضىٰ

يجب أن يكون جاهلًا بذلك الحكم، ألا ترىٰ أن الوجود لما كان هو المستدعي للتقسيم إلىٰ القديم والمحدث؛ لا جرم كان اعتقاده أنه غير موجود مانعًا من التقسيم بالقدم والحدوث.

ولما كان التقسيم إلىٰ الأسود والأبيض معلقًا بكونه ملونًا؛ كان اعتقاد أن الشيء غير ملون مانعًا من التقسيم إلىٰ الأسود والأبيض. ولما رأينا أن الدهري الذي يعتقد قدم السموات والأرضين، لا يمنعه ذلك من الاعتقاد أن السموات والأرضين إما: أن تكون محايثة، وإما أن تكون مباينة بالجهة؛ علمنا أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث.

الوجه الثالث في بيان أن المقتضىٰ لهذا الحكم ليس هو الحدوث، وقد ذكره ابن الهيصم أيضًا في تلك المناظرة، وتقريره: أن كونه محدثا وصف بعلم الاستدلال، وكونه بحيث يجب أن يكون إما محايثًا وإما مباينًا بالجهة حكم معلوم بالضرورة، والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال لا يجوز أن يكون أصلًا للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة؛ فثبت بهذه الوجوه أن المقتضي لهذا الحكم ليس الحدوث.

المقدمة الرابعة: وهي في بيان أنه لما كان المقتضي لهذه الحكم في الشاهد هو الوجود، والباري تعالىٰ موجود، وكان المقتضىٰ لكونه إما محايثًا للعالم أو مباينًا عنه بالجهة حاصلًا في حقه؛ كان هذا الحكم أيضا حاصلًا هناك.

اعلم أنا نفتقر في هذه المقدمة إلىٰ بيان أن الوجود حقيقة واحدة في الشاهد وفي الغائب، وذلك يقتضي كون وجوده تعالىٰ زائدًا علىٰ حقيقته، فإنه ما لم يثبت هذا الأصل لم يحصل المقصود.

فهذه غاية ما يمكن ذكره في تقري هذه الشبهة، ومن نظر في تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها؛ علم أن التفاوت بينهما كبير.

الجـواب:

السؤال الأول: إن مدار هذه الشبهة علىٰ أن كل موجودين في الشاهد، فلابد: أن يكون أحدهما محايثًا للآخر، أو مباينا عنه بالجهة، وهذه الطريقة ممنوعة،

وبيانه من وجوه:

الأول: أن جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني ولا مباينة عنه بالجهة؛ وذلك لأنهم يثبتون العقول، والنفوس الفلكية، والنفوس الناطقة، ويثبتون الهيولي، ويزعمون أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز، ولا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة. وما لم تبطلوا هذا المذهب بالدليل؛ لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد، فإما: أن يكون أحدهما محايثًا للآخر، أو مباينًا عنه.

الثاني: إن جمهور المعتزلة يثبتون إرادات وكراهات موجودة لا في محل، ويثبتون فناء لا في محل، وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة. فما لم تبطلوا ذلك؛ لا تتم دعواكم.

الثالث: إنا نقيم الدلالة علىٰ أن الإضافات موجودات في الأعيان، ثم نبين أنها يمتنع أن تكون محايثة للعالم، أو مباينة عنه بالجهة، وذلك يبطل كلامكم.

وإنما قلنا: إن الإضافات أعراض موجودات في الأعيان؛ لأن المعقول من كون الإنسان أبًا لغيره، مغاير لذاته المخصوصة بدليل: أنه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أبًا أو ابنًا، والمعلوم غير ما هو معلوم.

وأيضًا: فإنه يمكن ثبوت ذات منفكة عن الأبوة والبنوة، مثل عيسىٰ ﵇، فإنه ما كان أبًا لأحد، ولا ابنًا لأحد، والثابت غير ما هو غير ثابت، فكونه أبًا أو ابنًا مغايرًا لذاته المخصوصة. ثم صار هذا المغاير إما: أن يكون وصفًا سلبيًا، أو ثبوتيًا، والأول باطل؛ لأن عدم الأبوة هو الوصف السلبي، والأبوة رافعة له، ورافع العدم: وجود؛ فثبت أن الأبوة وصف وجودي مغاير لذات الأب.

إذا ثبت هذا فنقول: إنه مستحيل أن يقال: الأبوة محايثة لذات الأب، وإلا لزم أن يقال: إنه قام بنصف الأب نصف الأبوة، وبثلثه ثلث الأبوة. ومعلوم أن ذلك باطل، ومحال أن يقال: إنها مباينة عن ذات الأب، مباينة بالجهة والحيز؛ وإلا لزم كون الأبوة جوهرًا قائمًا بذاته مباينًا عن ذات الأب بالجهة، وذلك أيضًا محال؛ فثبت بهذا الدليل: وجود موجود لا يمكن أن يقال: إنه محايث للعالم،

أو يقال: إنه مباين عنه بالجهة، وإذا ثبت هذا؛ بطل قولهم.

السؤال الثاني: سلمنا أن كل موجودين في الشاهد، فلا بد وأن يكون أحدهما محايثًا للآخر، أو مباينًا عنه بالجهة، لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا: إما أن يكون، وإما أن لا يكون: إشارة إلىٰ كونه قابلًا للانقسام إليهما، لكن قبول القسمة حكم عدمي، والعدم لا يعلل، وإنما قلنا: إن قبول القسمة حكم عدمي؛ لأن أصل القبول حكم عدمي؛ فوجب أن يكون قبول القسمة حكمًا عدميًا.

وإنما قلنا: إن أصل القبول حكم عدمي؛ لأنه لو كان أمرًا ثابتًا لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلًا؛ فتكون الذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها؛ فيكون قبول ذلك القبول زائدًا عليه؛ ويلزم التسلسل.

وإنما قلنا: إنه لما كان أصل القبول عدميًا؛ كان قبول القسمة أيضًا كذلك لأن قبول القسمة قبول مخصوص، فتلك الخصوصية إن كانت صفة موجودة؛ لزم قيام الوجود بالعدم، وهو محال. وإن كانت عدمية؛ لزم القطع بأن قبول القسمة عدمي، وإذا ثبت أنه حكم عدمي؛ امتنع تعليله لأن العدم نفي محض، فكان التأثير فيه محالًا؛ فثبت أن قبول القسمة لا يمكن تعليله.

السؤال الثالث: هب أنه من الأحكام، فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللًا بخصوص كونه جوهرًا، أو بخصوص كونه عرضًا؟ قوله: «لأن كونه جوهرًا يمنع من المحايثة، وكونه عرضًا يمنع من المباينة بالجهة، وما كان علة لقبول الانقسام إلىٰ قسمين يمتنع كونه مانعًا من أحد القسمين». قلنا: ما الذي تريدون بقولكم: الموجود في الشاهد منقسم من إلىٰ المحايث والمباين بالجهة؟ إن أردتم به: أن الموجود في الشاهد قسمان: أحدهما: هو الذي يكون محايثًا لغيره، وهو العرض، والثاني: هو الذي يكون مباينًا لغيره بالجهة، وهو الجوهر؛ فهذا مسلم.

لكنه في الحقيقة إشارة إلىٰ حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين، فإن عندنا وجوب كونه محايثًا لغيره معلل بكونه عرضًا، ووجوب كون القسم الثاني مباينًا عن غيره بالجهة معلل بكونه جوهرًا؛ فبطل قولكم: إن خصوص كونه

عرضًا وجوهرًا لا يصلحان لعلية هذا الحكم.

وإن أردتم به أن إمكان الانقسام إلىٰ هذين القسمين حكم واحد، وأنه ثابت في جميع الموجودات التي في الشاهد، فضلًا عن أن يثبت في جميعها؛ لأن كل موجود في الشاهد فهو إما جوهر وإما عرض، فإن كان جوهرًا امتنع عن أن يكون محايثًا لغيره؛ فلم يكن قابلًا لهذا الانقسام؛ فثبت بما ذكرنا أن الذي قالوه مغالطة.

والحاصل أن هذا المستدل أوهم أن قوله: «الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثًا لغيره وإما أن يكون مباينًا عنه بالجهة». إشارة إلىٰ حكم واحد، ثم بنىٰ عليه أنه لا يمكن تعليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرًا، ولا بخصوص كونه عرضًا. ونحن بينا أنه إشارة إلىٰ حكمين مختلفين معللين بعلتين مختلفتين.

السؤال الرابع: سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرًا، ولا بخصوص كونه عرضًا، فلم قلتم: إنه لا بد من تعليله: إما بالحدوث، وإما بالوجود؟ وما الدليل علىٰ هذا الحصر؟ أقصىٰ ما في الباب أن يقال: سبرنا وبحثنا فلم نجد قسمًا آخر، إلا أنا بينا في الكتب المطولة أن عدم الوجدان لا يدل علىٰ عدم الوجود، وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليل مبني علىٰ تقسيمات منتشرة، غير منحصرة بين النفي والإثبات.

السؤال الخامس: سلمنا أن عدم الوجدان، يدل علىٰ عدم الوجود، لكن لا نسلم قولكم: «إنا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوىٰ الحدوث والوجود». وبيانه من وجهين:

الأول: إن من المحتمل أن يقال: المقتضىٰ لقولنا: إن الشيء إما: أن يكون محايثًا للعالم، أو مباينًا عنه، هو كونه بحيث تصح الإشارة الحسية إليه، وذلك أن كل شيئين تصح الإشارة الحسية إليهما، إما: أن تكون الإشارة إلىٰ أحدهما عين الإشارة إلىٰ الآخر وذلك كما في اللون والمتلون وهذا هو المحايثة، وإما أن تكون الإشارة إلىٰ أحدهما غير الإشارة إلىٰ الآخر وهذا هو المباينة بالجهة؛

فثبت أن المقتضىٰ لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشارًا إليه بحسب الحس، وعلىٰ هذا التقدير ما لم تقيموا الدلالة علىٰ أنه مشار إليه بحسب الحس، لا يمكن أن يقال: إنه تعالىٰ يجب أن يكون محايثًا للعالم أو مباينًا عنه بالجهة، لكن كونه تعالىٰ مشارًا إليه بحسب الحس هو مما وقع النزاع فيه، وحينئذ يتوقف صحة الدليل علىٰ صحة المطلوب؛ وذلك يفضي إلىٰ الدور، وهو باطل.

الثاني: إنه لا شك أن ما سوىٰ الله تعالىٰ إما: أن يكون محايثًا لغيره، أو مباينًا عن غيره بالجهة، ولا شك أن الله تعالىٰ مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة؛ إذ لو لم يكن مخالفًا بحقيقته المخصوصة لكان إما مثلًا للجواهر أو الأعراض، ويلزم منه كونه تعالىٰ محدثًا، كما أن الجواهر والأعراض محدثة؛ وذلك محال. وإذا ثبت هذا فنقول: لا شك أن الجواهر والأعراض مشتركان في الأمر الذي به وقعت المخالفة بينهما وبين ذات الباري تعالىٰ، فلم لا يجوز أن يكون المقتضىٰ لقبول الانقسام إلىٰ المحايث والمباين هو ذلك الأمر؟ وعلىٰ هذا التقدير سقط هذا السؤال؛ لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض إلا الحدوث.

السؤال السادس: سلمنا الحصر، فلم لا يجوز أن يكون المقتضىٰ لهذا الحكم هو الحدوث؟ **قوله أولًا**: الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود. قلنا: كل محدث فإنه يصدق عليه كونه قابلًا للعدم والوجود. وأيضًا: كون الشيء منقسمًا إلىٰ المحايث والمباين معناه: كونه قابلًا للانقسام غلىٰ هذين القسمين، فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك، وإن كانت عدمية فكذلك، ولا يبعد تعليل عدم بعدم. **وقوله ثانيًا**: لو كان المقتضىٰ لهذا الحكم هو الحدوث، لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم.

قلنا: الكلام عليه من وجهين:

الأول: لم قلتم: إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالأثر؟ ألا ترىٰ أن جهل

الناس بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهلهم بحصول المرض والصحة، وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات. وجهل الدهري بكونه تعالىٰ قادرًا علىٰ الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم؟

الثاني: لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول؛ لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وعلىٰ هذا التقدير لو كان المقتضىٰ لكون الموجودين في الشاهد إما: متحايثين، أو متباينين بالجهة هو الوجود؛ لزم أن من علم كون الشيء موجودًا، أن يعلم وجوب كونه إما محايثًا للعالم أو مباينًا له بالجهة، لكن الجمهور الأعظم من أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالىٰ موجود، ولا يعلمون أنه تعالىٰ لا بد وأن يكون إما: محايثًا للعالم، أو مباينًا له؛ فوجب علىٰ هذا المساق أن لا يكون المقتضىٰ لهذا الحكم هو كونه موجودًا.

وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك - رحمه الله - من أصحابنا - علىٰ ابن الهيصم، ولم يقدر أن يذكر عنه جوابًا سوىٰ أن قال: يمتنع أن يحصل العلم بالأثر ولا يحصل العلم بالمؤثر، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر. وطال كلامه في تقرير هذا الفرق، ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته.

وقوله ثالثًا: وكونه محدثًا وصف استدلالي، وكونه إما محايثًا أو مباينًا أمر معلوم بالبديهة. قلنا: ممنوع، فإنا بينا أن المؤثر في كثير من الأشياء استدلالي، والأثر بديهي.

السؤال السابع: سلمنا أن المؤثر في هذا الحكم ليس هو الحدوث، وأنه هو الوجود، لكن لم قلتم: إنه يلزم حصوله في حق الله تعالىٰ؟ وبيانه هو: إن المطلوب إنما يلزم لو كان الوجود أمرًا واحدًا في الشاهد وفي الغائب، أما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل كان وقوع اللفظ الموجود علىٰ الشاهد والغائب ليس إلا بالاشتراك اللفظي؛ كان هذا الدليل ساقطًا بالكلية.

ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود في الغائب والشاهد واحد؛

وإذا كان كذلك لزمهم إما القول بكون الباري تعالىٰ مثلًا للمحدثات من جميع الوجوه، أو القول بأن وجوده زائد علىٰ ماهيته، والقوم لا يقولون بهذين الكلامين.

السؤال الثامن: سلمنا أن ما ذكرتم يدل علىٰ أن الوجود هو العلة لهذا الحكم، لكن ههنا دليل آخر يمنع منه، وهو أن المقتضىٰ لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود؛ لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام إلىٰ الجوهر والعرض، وإنه محال. ولزم أيضًا في العرض وحده أن يقبل الانقسام إلىٰ الجوهر وإلىٰ العرض، ومعلوم أن ذلك محال.

فإن قالوا: إن كل جوهر وعرض فإنه يصبح كونه منقسمًا إلىٰ هذين القسمين؛ نظرًا إلىٰ كونه موجودًا، وإنما يمتنع ذلك الانقسام نظرًا إلىٰ مانع منفك وهو خصوصية ماهيته. قلنا: هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور، أن يصح ذلك الحكم علىٰ كل ما كان موصوفًا بالوجود؛ لاحتمال أن تكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك الحكم؛ وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال: الوجود وإن اقتضىٰ كون الشيء إما محايثًا لغيره أو مباينًا عنه، إلا أن خصوصية ذاته تعالىٰ كانت مانعة من هذا الحكم؛ فلم يلزم من كونه تعالىٰ موجودًا، كونه بحيث يكون إما محايثًا للعالم أو مباينًا عنه بالجهة؟

السؤال التاسع: إن ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة، مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعًا؛ وذلك يدل علىٰ أن هذا الدليل منقوض، وبيانه من وجوه:

الأول: إن كل ما سوىٰ الله تعالىٰ فهو محدث؛ فتكون صحة الحدوث حكمًا مشتركًا بينهما، فنقول: هذه الصحة حكم مشترك فلا بد من علة مشتركة، والمشترك إما الحدوث أو الوجود، ولا يمكن أن يكون المقتضىٰ لصحة الحدوث هو الحدوث؛ لأن صحة الحدوث سابقة علىٰ الحدوث بالرتبة، والسابق بالرتبة علىٰ الشيء لا يمكن تعليله بالمتأخر عن الشيء؛ فثبت أن صحة الحدوث غير معللة بالحدوث؛ فوجب كونها معللة بالوجود، والله تعالىٰ

موجود؛ فوجب أن يثبت في حقه تعالىٰ صحة الحدوث، وهو محال.

الثاني: إن كل موجود في الشاهد فهو إما: حجم، وإما قائم بالحجم، ثم نذكر التقسيم إلىٰ آخره، حتىٰ يلزم أن يكون الباري تعالىٰ إما حجمًا وإما قائمًا بالحجم، والقوم لا يقولون بذلك.

الثالث: إن كل موجودين في الشاهد، فلا بد وأن يكون أحدهما محايثًا للآخر، أو مباينًا عنه في أي جهة كان، ثم نذكر التقسيم المتقدم حتىٰ يظهر أن هذا الحكم معلل بالوجود، والباري تعالىٰ موجود؛ فيلزم أن يصح علىٰ الباري تعالىٰ كونه إما: محايثًا للعالم، أو مباينًا عنه في أي جهة كانت من الجوانب التي للعالم؛ وذلك يقتضي أن لا يكون اختصاص الله تعالىٰ بجهة فوق واجبًا، بل يلزم صحة الحركة علىٰ ذات الله تعالىٰ من الفوق إلىٰ أسفل، وكل ذلك عند القوم محال.

الرابع: إن كل موجودين في الشاهد، فإنه يجب: أن يكون أحدهما محايثًا للآخر، أو مباينًا عنه بالجهة، والمباين بالجهة لا بد وأن يكون جوهرًا فردًا، أو يكون مركبًا من الجواهر، وكون كل موجود في الشاهد علىٰ أحد هذه الأقسام الثلاثة – أعني: كونه عرضًا، أو جوهرًا فردًا، أو جسمًا مؤلفًا – لا بد وأن يكون معللًا بالوجود؛ فوجب أن يكون الباري تعالىٰ علىٰ أحد هذه الأقسام الثلاثة، والقوم ينكرون ذلك؛ لأنه تعالىٰ عندهم ليس بعرض ولا بجوهر، ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض.

الخامس: إن كل موجود يفرض مع العالم، فهو: إما مساوي للعالم، وإما أزيد منه في المقدار، وإما أنقص منه في المقدار؛ فانقسام الموجود في الشاهد إلىٰ هذه الأقسام الثلاثة حكم لا بد له من علة، ولا علة إلا للوجود، والباري تعالىٰ موجود؛ فوجب أن يكون الباري تعالىٰ علىٰ أحد هذه الأقسام الثلاثة، والقوم لا يقولون به؛ فثبت بما ذكرنا أن الشبهة منقوضة.

واعلم أنا إنما طولنا في الكلام علىٰ هذه الشبهة؛ لأن القوم يعولون عليها، ويظنون أنها حجة قوية قاهرة، ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها، أوردنا

عليها هذه الأسئلة القاهرة، والاعتراضات القادحة، ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه التحقيقات والتدقيقات سببًا لمزيد الأجر والثواب بمنه وفضله» (١).

وما سبق من أمور المناظرة، هو ما رواه الرازي في كتابه هذا، وأما غيره فروىٰ أن ابن فورك عجز عن الإجابة عن ما أورده عليه ابن الهيصم، فكتب فيه إلىٰ أبي اسحاق الاسفرائيني، طالبا منه أن يعينه في الإجابة عن هذا الإشكال، ولكن الاسفرائيني لم يجب بما يدفع به ذلك، إلا أن قال: يلزم من الاثبات أن يكون جل جلاله جسما أو نحو هذا.

ولعل من أسباب حيرتهما: أن إنكار علو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ العالم، من المسائل المستحدثة في لمذهب الأشعري، فإن قدماء الأشاعرة جميعًا علىٰ الإيمان بأن الله ﷻ فوق العرش بذاته، وكتب الأشعري تنطق بأن الله سبحانه وتعالىٰ فوق العالم بذاته، ومع كونه شيئًا مسطورا في كتبه ﷺ، فإنه مما حكاه عنه بعض الأشاعرة، مثل ابن عساكر؛ ما يؤكد أنه مذهب قدماء الأشاعرة، لا أنه كلام أدخل عليهم، أو وضع في مصنفات الأشعري.

يؤكد هذا: أن أبا الحسن علي بن مهدي – صاحب الأشعري – أنكر تفسير من فسر الاستواء بالاستيلاء؛ لأنه لو كان كذلك لما صح أن يخص العرش بهذا؛ إذ هو مستول علىٰ العرش وعلىٰ سائر خلقه، وإذا لم يكن للعرش مزية؛ بان بذلك فساد هذا القول.

وهذا لا يعني أن اتفاق قدماء الأشاعرة مع الكرامية في كل مسائل العلو، وإنما هو اتفاق في أن الله ﷻ فوق العرش بذاته فقط، ثم وقع الاختلاف بينهم فيما عدا هذا، فذهب قدماء الأشاعرة إلىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ فوق العرش، وليس جسما. بينما ذهبت الكرامية إلىٰ أن كونه فوق العرش؛ مستلزم لأن يكون سبحانه وتعالىٰ جسما؛ وأقروا بالجسم.

فإن كان الصوب مع قدماء الأشاعرة؛ بطلت دعوىٰ الرازي: إذا كان جل

(١) أساس التقديس ص١٣٣ – ص١٤٦.

جلاله على العرش؛ كان سبحانه وتعالى جسما مركبا منقسما. وإن كان الصواب مع الكرامية، كان التجسيم مذهب المتقدمين من الأشاعرة، وكانوا هم والكرامية في هذا سواء.

وأما أهل السنة والجماعة الذين يقولون: هو جل جلاله فوق العرش، ولا يتكلمون في الجسم بنفي ولا إثبات، بل يستفصلون ويفصلون؛ فهم أسعد الناس في هذا؛ لأنه إن كان الخطأ من ابن فورك، لم يضرهم شيئًا. وإن كان الخطأ من ابن الهيصم، لم يضرهم خطؤه شيئًا.

وبعد أن قمنا بالمقابلة بين المذهبين في العلو والفوقية، نأتي إلى الحجة التي ذكرها الرازي عن ابن الهيصم، وهي حجة لم يذكرها الرازي بألفاظها، وكان الواجب أن تنقل ألفاظ المخالفين بعينها (١)؛ فإن التصرف في ذلك قد يخرج به الشخص عن الصدق والعدل، إما سهوا، وإما غير هذا، فإن المذهب الذي يقصد الإنسان إفساده، لا يكون في قلبه من المحبة له ما يدعوه إلى صوغ أدلته على الوجه الأحسن، حتى ينظمها نظما ينتصر به.

وعلى كل حال، فإن أصل الحجة التي احتج بها ابن الهيصم في غاية القوة والمتانة؛ لأن دلالة الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة واعتراف الفطر السليمة بأن كل موجودين لابد أن يكونا متباينين أو متحايثين مما يعلم بالضرورة.

ونكتة هذه الحجة أن كل حكم ثبت لمحض الوجود، فواجب الوجود الأولى به من الوجود الممكن، وقولنا: كل حكم ثبت لمحض الوجود، يخرج الأحكام المتضمنة وجودا أو عدما، مثل: الأكل والشرب، فإن ذلك يستلزم كون الآكل والشارب أجوف؛ وهذا ينافي الصمدية؛ فيكون متضمنا لصفة عدمية؛ فكان وصفا يختص بالممكن المحدث؛ لما فيه من الحاجة والافتقار

---

(١) ومصداق هذا ما ينقله ﷺ تعالى عن الرازي، فإن من قارن أقوال الرازي التي يذكرها شيخ الإسلام مع أساس التقديس المطبوع؛ علم يقينا مدى الأمانة العلمية عند ابن تيمية ﷺ.

إلىٰ الطعام. وهكذا سائر الأحكام التي تعرض لبعض الموجودات، والرب منزه عنها، كالنوم.

وهنا يقال: إن حجة من يقول: إنه سبحانه وتعالىٰ فوق العالم بذاته، مبنيةٌ علىٰ مقدمات:

الأولىٰ: أن الله مباينٌ للعالم.

الثانية: أن المباينة ليست إلا بالحقيقة، أو بالزمان، أو بالمكان.

الثالثة: أن مباينته ﷻ للعالم أعظم من أن يكون بمجرد الحقيقة، أو بالزمان فقط.

والمباينة بين الخالق والمخلوق بالحقيقة وب الزمان مما عليه الاتفاق فيما بيننا، وإنما وقع النزاع في المباينة بالمكان. وقد دلل مثبتو المباينة المكانية لعقيدتهم بأن قالوا: المباينة بالحقيقة وبالزمان تكون بين العرض والجوهر، ونحن نعلم بالضرورة أن بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس بين المحل والحالِّ فيه؛ فوجب الإيمان بالمباينة المكانية.

وكيف لا يكون الإيمان بالمباينة المكانية واجبا، وقد ثبت بالشرع والعقل أن الله سبحانه ليس كمثله شيء، وأن حقيقته لا تماثلها حقيقة، والمباينة تتبع عدم المماثلة، فكلما كان الشيء عن مماثلة الشيء أبعد؛ كانت مباينته له ومخالفته له أعظم، فلما كان الخالق جل جلاله ليس كمثله شيء؛ تعين أنه مباين للمخلوق بالمكان.

ولو لم يكن سبحانه وتعالىٰ مباينا لعالم بالمكان، بل كان مبايناً له بالحقيقة وبالزمان فقط؛ كان ﷻ مشابها للعرض في محايثته للجوهر، فإن تباينهما بالحقيقة وبالزمان فقط، وهي مباينة لا يمنع من تحايثهما؛ فعلم أن إنكار مباينته سبحانه وتعالىٰ للعالم بالمكان؛ تستوجب أن يكون مشابها للعرض في محايثته للجوهر؛ فثبت بذلك صحت المقدمة – الثالثة – محل النزاع.

وخلاصة القول: أن كل موجودين فإنه لابد أن يكون أحدهما محايثا للآخر،

أو مباينا له، وهذه القضية التي يسمونها مانعة الخلو مع كونها مانعة الجمع، أي أن الموجود لا يخلو من أحد هذين.

ونظرًا لأهمية هذا الدليل لدىٰ الرازي؛ فقد حاول أن يستدل له؛ لأنه يرىٰ أنه متىٰ ما استنفد حجج الكرامية الدالة علىٰ صحته، ثم كسرها؛ فقد كسر أهم أدلتهم علىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، وفي هذا السبيل ذكر العديد من المقدمات، التي تدور حول كون الحكم بالمباينة والمحايثة لا بد أن يكون معللا، وخلص إلىٰ أن الكرامية يقيمون دليلهم علىٰ أن الحكم بالمباينة أو المحايثة معلل بالوجود، ولما كان الباري سبحانه وتعالىٰ موجودا؛ فلابد أن يكون إما محايثًا للعالم أو مباينًا عنه بالجهة.

ولكسر هذا الدليل، أورد عليه الرازي العديد من الأسئلة، التي يرىٰ أنها قد تدل علىٰ أن المباينة أو المحايثة لا تعلل بالوجود، بل بأمر خاص بالموجود الممكن المشاهد؛ لأن مثل هذه العلة، لا يمكن أن تكون حكما علىٰ الوجود بعمومه، سواء الواجب منه، أم ممكن الوجود. وقد بدأ الرازي اعتراضه علىٰ هذا الدليل، بما ذكره من أن جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات لا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة. ومن لم يبطل مذهبهم بالدليل؛ امتنع عليه أن يقول: إنه سبحانه وتعالىٰ لا بد أن يكون محايثًا للعالم، أو مباينًا عنه؛ لأنه إن صح في ممكن الوجود ألا يكون مباينا أو محايثا؛ فواجب الوجود أولىٰ بهذا. وهذا الاستدلال تناقض منه؛ فإن الرازي من أعظم الناس إبطالا لما ذكره الفلاسفة من وجود العقول، والنفوس الناطقة، وهو وإن أصاب في رد هذا القول علىٰ الفلاسفة، فقد تناقض هنا في الاستدلال علىٰ بطلان الكلامية بمذهب الفلاسفة الذين يرىٰ الرازي بنفسه أنه مذهب باطل.

ثم إن القول الذي نقله عن المعتزلة؛ ليستدل به علىٰ وجود موجود ليس له مكان، إنما هو قول بعض البصريين، وليس هؤلاء جمهور المعتزلة، الذين لهم في الإرادة والكراهة وفي الفناء أقوال كثيرة، وما ذكره إنما هو واحد منها، فكيف يكون قول طائفة من المعتزلة، قولًا مبطلًا لمن قال: إن الله جل جلاله فوق

العالم، وهو مباين للعالم بالمكان، مع أن المثبتين للعلو والفوقية جماهير لا تحصىٰ، من الأولين والآخرين.

وأما استدلاله علىٰ وجود موجودات لا تكون مباينة أو محايثة لغيرها بالمكان، بما ذكره من الإضافات، كالأبوة والبنوة. فهو استدلال لا يستحق الجواب؛ لأنه مما يعلم فساده باتفاق العقلاء؛ فالأبوة كون الإنسان تولد منه نظيره، والبنوة كونه تولد هو من نظيره، فالولادة داخلة في مسمىٰ الأبوة والبنوة، وكون الشيء ولده غيره، أو ولد هو غيره، وصف قائم بالوالد والولد، فهو صفة ثبوتية فيها إضافة، فكل وصف متوقف علىٰ الآخر، وليس كما يظن الظان من أنها إضافة محضة، بل أحد الوصفين وجد قبل الآخر.

فظهر أن الأبوة محايثة لذات الأب حيث كان؛ فلا يوجد أب إلا وهو موصوف بالأبوة. وكذلك البنوة، وصف للابن حيث كان. ومما يبين هذا: قصة عيسىٰ عليه السلام، فإنه لما لم يكن له أب، لم يقل قائل: عيسىٰ ابن فلان. ولما لم يكن له عليه السلام ولد، لم يقل أحد: فلان ابن عيسىٰ عليه السلام؛ فثبت أن الأبوة والبنوة وصف وجودي محايث لمن وصف بأحدهما.

ولا يصح منع تعليل المباية أو المحايثة بالوجود، بما ذكره الرازي، من أن الموجودات الموصوفة بهذا، قابلة للانقسام إلىٰ الوجود والعدم، والقسمة حكم عدمي، والعدم لا يعلل. لأنا لا نسلم أن قبول الانقسام حكم عدمي، بل هو أمر ثبوتي؛ فإنه لابد من ثبوت أحد هذين الوصفين لممكن الوجود، فإما أن يكون موجودا قابلا للعدم، وإما أن يكون معدوما قابلا للوجود؛ وهذه التقسيم هو لزوم لا قبول؛ فلابد لممكن الوجود من أحد القسمين، ونفي خلو الممكن عنهما جميعًا باطل. وإذا كان الحكم بالوجود أو العدم لازما لكل ممكن، فإن إمكان اتصافه بأحد الوصفين لا يحتاج إلىٰ إمكان آخر؛ لأنه ليس أحد الحكمين غنيا عن الآخر، موجبا له؛ وبهذا يظهر غلط الرازي في دعوىٰ لزوم التسلسل.

وعلىٰ هذا فقبول الانقسام ليس أمرًا عدميًّا يمتنع تعليله، بل هو أمر وجودي يمكن تعليله بالتلازم، بأن يكون كل من الأمرين لازما ملزوما للآخر. ومثل هذا

يقال في المباينة والمحايثة، فهو ليس حكما عدميا، بل هو قبول، بمعنىٰ: أن الموجود لا بد له أن يكون مع غيره من الموجودات إما محايثا له، وإما مباينا له، وهذا لازم لكون موجود، فالموجود القائم بنفسه؛ يباين الموجود القائم بنفسه، والموجود القائم بغيره؛ يحايث ذلك الموجود الذي قام به.

ومما ذكره الرازي؛ ليمنع به كون المباينة والمحايثة معللة بالوجود: أن هذا في الحقيقة إشارة إلىٰ حكمين مختلفين، معللين بعلتين مختلفتين، فالمحايثة معللة بكون المحايث عرضًا، والمباينة معللة بكون المحكوم عليه جوهرا؛ فامتنع يقال هذا الحكم في حقه سبحانه وتعالىٰ؛ لأنه ليس بجوهر وليس بعرض. وجوابه: أن مخالفيه لم يقيموا مذهبهم علىٰ النظر إلىٰ الموجودات الممكنة، وانقسامها إلىٰ جوهر وعرض، بل أقاموه علىٰ النظر إلىٰ الموجود من حيث هو موجود، سواء أكان واجب الوجود، أم ممكن الوجود. فالحكم للموجود مع الموجود الآخر، بالمباينة أو المحايثة؛ من لوازم كونه موجودا، بلا نظر لوجوب وجوده أو إمكانه.

وفرق بين أن يقال: كل موجود مع غيره فلابد أن يكون مباينًا له أو محايثًا له. وبين كون الوجود الممكن منقسم إلىٰ: قائم بنفسه مباين لغيره، وهو الجوهر. وقائم بغيره محايث له هو العرض. فالحكم الواحد المشترك – المباينة أو المحايثة – يلزم الموجود من حيث هو موجود، سواء أكان وجوده واجبا، أم كان وجوده ممكنا. وأما الحكم الخاص – انقسام الموجود الممكن إلىٰ جوهر وعرض – فيلزم ممكن الوجود، ثم كونه جوهرا؛ مستلزم لكونه بائنا قائما بنفسه، وكونه عرضا؛ مستلزم لكون محايثا قائما بغيره.

ولتوضيح المسألة بشكل أكبر، يقال: إن قولنا: إن الموجود إما أن يكون مباينا لغيره، أو محايثا له. مثل قول القائل: الموجود إما أن يكون خالقا أو مخلوقا. فلزوم أحد القسمين حكم عام لكل موجود. وأما الحكم الخاص فهو: أن الخالق لا يكون إلا خالقا. والمخلوق لن يكون إلا مخلوقا.

ومما يبين خطأ الرازي: أننا قد اتفقنا علىٰ أن الموجود إما مباين إما محايث.

ولو فرضنا أن المباينة في الجوهر معللة بكونه جوهرا، والمحايثة في العرض معللة بكونه عرضًا، فإن هذا لا يدل علىٰ أنه حكم معلل بعلتين؛ لأن الاتفاق قد حصل علىٰ أن الموجود الممكن منقسم إلىٰ هذين القسمين، والانقسام حكم مشترك بين الموجودات الممكنة، والحكم المشترك يجب تعليله بالمشترك دون الخاص، والقدر المشترك هو الوجود؛ لأن المقسوم هو الموجود من حيث هو وجود ممكن، لا وجود الجوهر خاصة، ولا وجود العرض خاصة؛ فظهر أن المباينة والمحايثة معللة بعلة واحدة، هي الوجود.

ولو سلمنا أن الحكم بالمباينة أو المحايثة معلل بعلتين، فإن الجوهر عند الرازي هو: كل قائم بذاته، والعالم قائم بذاته؛ فيكون جوهرا، وهنا يقال: إن كانت المباينة معللة بكون المباين جوهرا، فالعالم عندك جوهر؛ فوجب أن يكون مباينا لله ﷻ بالمكان؛ فثبت أنه ﷻ فوق العالم؛ لأن العلو أشرف الأماكن، وهو اللائق به جل جلاله.

فإن قيل: الرازي إنما أثبت مباينة الجوهر للجوهر، ومع هذا فهو يقرر أنه سبحانه وتعالىٰ ليس بجوهر؛ فلا يكون الإقرار بصفة العلو والفوقية أمرا لازما له. قلنا: أقصىٰ ما في دليله: أنه أثبت أن الجوهر مباين للجوهر، وأما نفي مباينة الخالق للمخلوق، فهو شيء لا يستفاد من دليله، إلا لو كان يرىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ عرض، والرازي – مثله مثل أي مسلم – يستحيل أن يقول بهذا. ومتىٰ لم يكن عنده دليل علىٰ نفي المباينة المكانية، وكان النقل والعقل والفطرة علىٰ الإيمان بالعلو والفوقية؛ كان الإيمان بهذا هو الحق الذي لا ريب فيه.

وأضعف من هذا الاعتراض، ما ذكره الرازي من أن المباينة والمحايثة قد يكونا معللين بعلة لا نعلمها. فإن هذا الدليل لا يمكن أن يكون حجة إلا عليه؛ لأن لغيره أن يقول: إن كنت تجهل العلة في المباينة والمحايثة، فأنا أرىٰ أن الأدلة تدل علىٰ أن المباينة أو المحايثة معللة بالوجود، وإبطالك لدلالة الأدلة بأمور مفروضة ذهنا، بلا برهان علىٰ وجودها في الخارج، مما ترده وترفضه المناهج العلمية؛ فكان الواجب علىٰ كما هو واجب عليك، أن نؤمن بأنه

سبحانه تعالىٰ مباين للعالم، وأنه جل جلاله فوق العالم، كما تدل عليه الأدلة.

ومما يبين لنا أن الاستدلال بفرضيات ذهنية، لا يفيد شيئًا: أن الرازي وبعد أن ذكر أن العلة في انقسام الوجود إلىٰ مباين ومحايث قد تكون علة مجهولة، ذهب إلىٰ أن العلة قد تكون: صحة الإشارة الحسية إلىٰ الشيء، ثم زعم أن الإشارة لا تصح إلا إلىٰ ممكن الوجود، وأما الخالق ﷻ، فتمتنع الإشارة إليه. والعقل يدل علىٰ أن ما ذهب إليه الرازي، من تقسيم الوجود إلىٰ: وجود ممكن؛ تصح الإشارة إليه. ووجود واجب؛ لا تصح الإشارة إليه. تقسيم باطل؛ لأن العقل يمنع من تقسيم الموجودات إلىٰ ما تصح الإشارة الحسية إليه، وما لا تصح الإشارة الحسية إليه، ودعوىٰ الرازي دعوىٰ مجردة عن الدليل؛ فهو لم يقم أي دليل علىٰ قوله؛ فكان اعتراضه علىٰ المخالف له، قائما علىٰ غير أساس.

ولا يمكن للعقل أن يذهب إلىٰ أن الإشارة إليه سبحانه وتعالىٰ منوعة؛ والنقل يدل علىٰ جواز الإشارة إليه جل جلاله، ومما ورد في هذا: قول رسول الله ﷺ للجارية: «**أين الله؟**». قالت: في السماء. وأومأت بيدها إلىٰ فوق. فقال: النبي ﷺ: «**أعتقها فإنها مؤمنة**» (١).

وفي حديث جابر رضي الله عنه في صفة حج النبي ﷺ «فأجاز رسول الله ﷺ، حتىٰ أتىٰ عرفة، فوجد القبة قد ضربت له بنمرة، فنزل بها حتىٰ إذا زاغت الشمس؛ أمر بالقصواء فرحلت له، فأتي بطن الوادي، فخطب الناس، وقال: «**إن دماؤكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا، ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع، ودماء الجاهلية موضوعة، وإن أول دم أضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث، كان مسترضعًا في بني سعد، فقتلته هذيل. وربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضع ربانا، ربا عباس بن عبدالمطلب، فإنه موضوع كله. فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان**

---

(١) أخرجه مسلم (٥٣٧).

الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف، وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به، كتاب الله. وأنتم تسألون عني، فما أنتم قائلون؟» قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت، ونصحت. فقال بإصبعه السبابة يرفعها إلىٰ السماء، وينكتها إلىٰ الناس: «**اللهم اشهد، اللهم اشهد**، ثلاث مرات، ثم أذن ثم أقام فصلىٰ...» (١).

والاستدلال بكونه تعالىٰ مشارًا إليه بحسب الحس؛ علىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، لا يفضي إلىٰ الدور الممنوع؛ لأن الإشارة إليه سبحانه وتعالىٰ، مما ثبت بالنقل، وأما العقل فإن سلمنا أنه لم يدل عليها، فإنه لا يمنعها؛ وحينئذ تكون صحة الإشارة الحسية إليه دليل علىٰ كونه مباينًا للعالم؛ لأن المباينة أو المحايثة من لوازم الموجود، والقول بمباينته جل جلاله للعالم، مما يقرره النقل والعقل والفطرة؛ لأن ضدها المحايثة، والقول بمحايثته سبحانه وتعالىٰ للعالم؛ يلزم منه تنقص الرب ﷻ؛ فظهر صحة الاستدلال بهذا الدليل علىٰ مباينة الخالق للمخلوق.

والقول بأن الله سبحانه وتعالىٰ مباين للعالم؛ لا يستوجب أن يكون مشابها للجوهر؛ لكي يقال: إن العلة في قبول الانقسام إلىٰ المحايث والمباين هي الحدوث لا الوجود. لأنه وإن كان قبول الانقسام إلىٰ جوهر وعرض، من خصائص المخلوقات الحادثة، إلا أن هذا لا يصح أن يقول في حقه جل جلاله؛ لأن المحايثة مما يمتنع أن يقال في حق الرب الصمد سبحانه وتعالىٰ، بخلاف المباينة، فإن الإيمان بأنه جل جلاله مباين للعالم، لا يستلزم أي محذور.

ثم يقال: قد تقدم أنه لو لم يكن التباين الذي بينه ﷻ وبين العالم شاملا للمباينة المكانية؛ لكان سبحانه وتعالىٰ مشابها للجوهر في مباينته للعرض، ولكان ﷻ مشابها للعرض في مباينته للجوهر؛ فثبتت المماثلة بين الله ﷻ وبين

(١) أخرجه مسلم (١٢١٨).

مخلوقاته في المباينة، ولا سبيل إلىٰ رد مثل هذا إلا بالإيمان بأنه جل جلاله لا يماثل شيئًا مخلوقاته، لا في الحقيقة، ولا في الزمن، أو في المكان، بل هو ﷻ مباين لخلقه حقيقة وزمانا ومكانا.

ثم إن هذا القول مبني علىٰ ما ذهب إليه الرازي من أن المباينة والمحايثة الحاصلة للجوهر والعرض، معللة بالحدوث. وهو مستند غير صحيح؛ لأن الحدوث مستلزم للعدم، وما يستلزم العدم لا يجوز أن يكون علة للأمر الوجودي، فلا يعلل الأمر الوجودي الذي يختص بالموجودات دون المعدومات إلا بأمر وجودي يختص بالموجودات عموما، الواجب منها والممكن؛ فثبت أن علة المباينة هي الوجود؛ فلما كان ﷻ موجودا؛ صح لنا أن نقول: إنه جل جلاله مباين للعالم، بجميع أنواع المباينة.

ولا يصح الاعتراض علىٰ ما ذكرنا من منع تعليل المباينة والمحايثة بالحدوث، بما ذكره الرازي من مقارنة بين قبول العدم والوجود، وقبول المحايثة والمباينة؛ لأن الوجود الذي يصدق عليه أنه قابل للوجود والعدم، إنما هو الوجود الذهني للشيء، وأما الوجود الخارجي فلا يكون إلا موجودا، ووقوع العدم عليه يجعله معدوما لا موجودا؛ فليس قبول الحادث لأن يكون موجودا أو معدوما، مثل قبوله لأن يكون محايثا لغيره أو مباينا له؛ لأن الموجود الخارجي يزول وجوده بالعدم، بعكس اتصافه بالمباينة أو المحايثة، فهو صفة موجودة متحققة فيه، ولا يوجد موجود في الخارج، إلا ويحكم عليه بالمباينة أو بالمحايثة.

وأما الوجود والعدم فيقعان بالتعاقب علىٰ موجود واحد محدد بعينه، بحيث يكون قابلا للوجود تارة، ثم يقع عليه العدم تارة أخرىٰ، بخلاف المحايثة والمباينة فليستا صفتين متعاقبتين علىٰ حقيقة واحدة، بل الوجود الخارجي ينقسم إلىٰ محايث ليس موصوفا بالمباينة، وإلىٰ مباين ليس موصوفا بالمحايثة.

وما ذكره من أن الجهل بالمؤثر لا يوجب الجهل بالأثر. صحيح، لكنه لا يدل علىٰ أن المقتضىٰ للحكم بالمباينة هو الحدوث؛ لأن كل ذي فطرة سليمة

مع إيمانه بأنه سبحانه وتعالىٰ واجب الوجود، وأنه خالق كل مخلوق، يؤمن مع هذا بأنه ﷻ مباين للعالم، ومن سأل شخصا من أهل الإسلام الذين لم يتأثلوا بما يفسد فطرهم، وقال له: أين الله. لقال: في السماء. وهو في هذا لا يرىٰ أدنىٰ تعارض بين الإيمان بوجوب وجوده جل جلاله، وبين الإيمان بأنه ﷻ مباين للعالم، وأنه فوق العرش بذاته.

وما قام به الرازي من محاولة لإثبات كون الحدوث هو العلة في المباية والمحايثة، مما يكشف ما في مذهبه الكلامي من تناقض؛ لأن هذا الدليل الذي ساقه الفخر الرازي، يتناقض مع ما يؤمن به الأشاعرة، من أن إثبات وجود الله ﷻ موقوف علىٰ الدليل النظري الاستدلالي، المعروف بدليل الحدوث؛ لأنه متىٰ ما كان دليل الحدوث دليلا صحيحا؛ فإنه لابد للذهن أن يحكم بالمباينة بين الرب جل جلاله وبين العالم؛ بمجرد أن يعي أن العالم حادث؛ فبطل مذهب الرازي ومن معه في صفة العلو والفوقية. وإن كان دليل الحدوث باطلا، لم يدل هذا علىٰ عدم المباينة المكانية بين الخالق ﷻ وبين المخلوق؛ لأن هناك أدلة أخرىٰ تدل علىٰ أن المباينة والمحايثة معللة بالوجود، ولما كان الرب موجودًا، والعالم موجودا؛ كان سبحانه وتعالىٰ مباينًا للعالم.

وكما لا يصح أن يبطل تعليل المباينة والمحايثة بالحدوث، فإنه لا يصح منع تعليلهما بالوجود، بدعوىٰ أن الوجود ليس أمرًا واحدًا في الشاهد والغائب. لأن هذا المنع مبني علىٰ ما ذهب إليه الرازي من أن لفظ الوجود يقع علىٰ الشاهد والغائب بالاشتراك اللفظي، وهو غلط عظيم؛ فإن مذهب عامة أهل الإسلام أن الوجود ليس مقولا بالاشتراك اللفظي فقط، بل بالتواطؤ، وهو ما قد يسمىٰ: المشكك.

ومثل هذه الألفاظ تكون معانيها علىٰ الحقيقة في كل من الخالق والمخلوق. فمن قال: إن هذه الألفاظ تطلق علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، وعلىٰ خلقه، علىٰ سبيل التواطؤ والتشكيك، فإنه لا يعني أن المعنىٰ معنىٰ واحد، فإنه يقول: إن ما يستحقه الله تعالىٰ من هذه الأسماء، لا يماثل ما يستحقه من قد يسمىٰ بها من

المخلوقات، بل هو جل جلاله لا يماثل المخلوق، لا في وجوده، ولا في وحياته، أو علمه، أو قدرته، وكذلك في جميع الألفاظ التي تطلق عليه ﷻ وعلىٰ مخلوقاته علىٰ سبيل التواطؤ والتشكيك.

وذلك أن اللفظ إذ اطلق وجرد عن الخصائص التي تميز أحد الموجودين عن الآخر؛ دل علىٰ قدر مشترك، وإما إن قيد فيدل علىٰ المعنىٰ الذي يختص به من قيد به، ومن هذا لفظ الوجود، الدال علىٰ قدر مشترك بين المسميين، فإذا جرد من أي قيد؛ دل علىٰ الوجود المطلق، الذي لا حقيقة له إلا في الذهن، وإذا قيل: الخالق ﷻ موجود. دل علىٰ ما يختص به ﷻ من الوجود الكامل، الذي لم يسبق بعدم، ولا يلحقه فناء. وأما إن قيل: المخلوق موجود. فيدل علىٰ وجود ناقص، يسبقه عدم، ويلحقه الفناء.

وأما منع تعليل المباينة والمحايثة بما ذكره الرازي، من أن هذا يوجب في الجوهر أن ينقسم إلىٰ مباين ومحايث، كما يوجب في العرض أن ينقسم إلىٰ مباين ومحايث. فهو غلط ظاهر؛ وذلك أن المخالف له لا يقول: إن كل موجود في الخارج ينقسم إلىٰ المباينة والمحايثة معا. بل يقول: الموجود في الخارج ينقسم إلىٰ الجوهر الذي يتميز بالمباينة، وإلىٰ العرض الذي يلزم المحايثة في كل أحواله.

واختصاص ماهية الجوهر بالمباينة، وماهية العرض بالمحايثة، لا يُصحح ما ذهب إليه الرازي، من أن خصوصية ذاته تعالىٰ مانعة من هذا الحكم؛ فلا يحكم عليه تعالىٰ بأنه إما أن يكون محايثًا للعالم أو مباينًا عنه بالجهة، موجودًا، كما أن ماهية الجوهر مانعة من قبول المحايثة، وماهية العرض مانعة من قبول المباينة. فيقال: الذهاب إلىٰ أن خصوصية ذاته جل جلاله مانعة من المباينة والمحايثة؛ قياسا علىٰ كون خصوصية الجوهر مانعة من المحايثة، وخصوصية العرض مانعة من المباينة؛ هو التشبيه الذي يفر منه الرازي؛ فإنه نفىٰ علو الرب ﷻ؛ لأنه يرىٰ أن هذا مستوجب للتجسيم، ثم نراه هنا يشبه الخالق سبحانه وتعالىٰ بالجوهر، في عدم قبوله للمحايثة، ثم يشبهه جل جلاله بالعرض في عدم قبوله

للمباينة.

ومع ما وقع فيه الرازي من قياس الخالق سبحانه وتعالىٰ علىٰ المخلوق، فإنه لم يستفد من استدلاله شيئًا؛ لأنه قد تقدم أن المباينة والمحايثة من لوازم الوجود، فما من موجود إلا وهو مباين لغيره، أو محايث له، ولما كان الرب ﷻ موجودا؛ فإن وجوده يستلزم أن يكون مباينا للعالم، أو محايثا له، والمباينة والعلو مقتضىٰ الكمال؛ فثبت أنه جل جلاله فوق العالم.

وهذا يدخلنا إلىٰ ما ذكره في السؤال التاسع، من أنه لا يصح أن يكون الوجود علة المباينة والمحايثة؛ لأن التعليل بالوجود بدعوىٰ أنه الأمر المشترك بين المباينة والمحايثة؛ يوجب – كما يرىٰ الرازي – أن يجعل الوجود علة في حدوث العالم، وبما أنه لا شيء مشترك بين الخالق والمخلوق إلا الوجود؛ فيكون العالم معللا في حدوثه بالوجود؛ وهذا يستوجب أن يعلل وجود الله سبحانه وتعالىٰ بالوجود؛ لأنه الأمر المشترك؛ وهذا يوجب أن يثبت في حقه تعالىٰ صحة الحدوث.

فيقال: صحة الحدوث ليست أمرا مشتركا بين الخالق والمخلوق، بل هي أمر مشترك بين الوجود الممكن وبين المعدوم الممكن. بخلاف المحايثة والمباينة، فإنها من أحكام الأمور الوجودية، سواء كانت واجبة الوجود، أم ممكنة الوجود. فبين صحة الحدوث وبين لزوم المحايثة أو المباينة عموم وخصوص؛ إذ صحة الحدوث يدخل فيه المعدوم الممكن، بخلاف لزوم المحايثة أو المباينة، فلا يمكن للمعدوم أن يباين غيره، كما لا يمكن له أن يحايثه.

فإن قيل: إن لم يكن الوجود علة للحدوث، فما علته. قلنا: كما أن الوجود ليس علة صحة الحدوث، فإن الحدوث ليس علة صحة الحدوث، وما ذهب إليه الرازي من حصر العلة في الوجود أو الحدوث، شيء غير سديد؛ لأن الواجب أن تكون صحة الحدوث ما يطابقه له في العموم، وذلك ليس هو الحدوث؛ فإن الحدوث أخص من علة صحة الحدوث؛ إذ ليس كلما صح

حدوثه حدث. كما لا يمكن أن يكون الوجود علة لصحة الحدوث؛ فإنه ليس كل موجود يصح حدوثه؛ لأن الله سبحانه وتعالىٰ موجود، وهو واجب الوجود بالاتفاق. وبما أنه بطل أن يكون الوجود أو الحدوث علة للحدوث، فإنا نقول: العلة المطابقة لصحة الحدوث هي: الإمكان الخاص، فصحة الحدوث معللة بعلة مشتركة هي الإمكان الخاص، وهذه علة مطردة منعكسة، فلا يحدث حادث إلا وهو ممكن الوجود، ولا يمتنع حدوث حادث إلا وهو ممتنع الوجود.

ومما جنح إليه الرازي؛ لمنع تعليل المباينة والمحايثة بالوجود، ما ذهب إليه من أن لازم هذا التعليل: أن يكون الباري تعالىٰ إما حجمًا، وإما قائمًا بالحجم. وهو في هذا التعليل يعتمد علىٰ ما في الفكر الكلامي من مسائل الجوهر والعرض، اللذان أنكر سلف الأمة وأئمتها علىٰ من تكلم بها نفيا أو إثباتا، وعدوا ذلك بدعة؛ لما فيهما من الإجمال، كما بين علماء أهل السنة أنه ليس لأحد أن يستدل بهما؛ لما في هذا الاستدلال من ابتداع، وبينوا أنه لا بد أن يكون الاستدلال منقولا عمن يجب اتباعه والرجوع إليه، وهو الكتاب والسنة.

وأما المعاني المرادة بهذين اللفظين - الجوهر والعرض - فلابد من تفسيرها، فإن فسرا بما لم يعلم انتفاؤه في حق الله تعالىٰ؛ نفيت، وإن فسرا بما يعلم ثبوته لله ﷻ؛ أثبتت. وعليه: فإن كان المراد: أنه يلزم من إثبات المباينة لله جل جلاله، أن يكون لله سبحانه وتعالىٰ ذاتا عظيمة قائمة بنفسها، فهذا مما يلتزمه أهل السنة والجماعة ولا ينكرونه. وإن كان المراد: أنه سبحانه وتعالىٰ مركب من جواهر وأعراض، يجوز عليها التفرق والتبعض؛ فهذا مما ينكره أهل السنة والجماعة؛ لأنه جل جلاله إله صمد، يتنزه عن كل ما يخالف معنىٰ الصمدية.

ثم إن تعليل المباية بالوجود، لا يفضي إلىٰ القول بأن الله سبحانه وتعالىٰ مباين للعالم بلا تحديد لجهة العلو؛ لأنه ليس كل موجودين يصح أن يكونا متباينين في أي جهة كان، كما توهم الرازي رحمه الله، بل من الموجودات ما توجب

حقيقته ألا يكون من الآخر إلا في جهة معينة؛ كالعرش الذي يمتنع أن يكون في غير جهة العلو. والله سبحانه وتعالىٰ أولىٰ وأولىٰ، فهو ﷻ لا يكون إلا في جهة العلو دائما.

ولو سلمنا أن تعليل المباينة بالوجود، لا يدل إلا علىٰ مطلق المباينة، فإن هذا لا يوجب أن تكون المباينة جائزة في جميع الجهات؛ لأن هناك من الأدلة ما يوجب أن يكون الرب جل جلاله في العلو؛ فالواجب الجمع بين الأدلة، فيؤمن بهذا الدليل الدال علىٰ المباينة، مع الإيمان بأدلة العلو.

وأما ما ذكره من أن تعليل المباينة والمحايثة بالوجود؛ يفضي إلىٰ القول الباري سبحانه وتعالىٰ إما أن يكون جوهرا فردا، أو أن يكون جسمًا مؤلفًا من الجواهر. فيقال في جوابه: القول بوجود الجوهر الفرد محل نزاع عظيم بين المتكلمين، والرازي قد توقف في إثباته في مواطن، والاعتماد في إبطال ما تثبته العقول بداهة من انقسام الوجود مباين ومحايث، علىٰ القول بالجوهر الفرد، الذي لم يثبت وجوده، في غاية السقوط.

ولو سلمنا جدلا بأن الجوهر الفرد موجود فعلا، فإن التركيب من الجواهر المفردة ليس صفة للموجود من حيث هو موجود، بل لا يمكن إلا أن يكون صفة لممكن الوجود، والدليل علىٰ هذا: أننا جميعًا نؤمن بأنه سبحانه وتعالىٰ موجود، ونؤمن بأنه الإله الأحد الصمد، بما يتضمنه هذا الاسم من الاجتماع المنافي للتفرق. فلو فرض صحة القول بوجود الجوهر الفرد، فإن هذا لا يدل علىٰ أن الإيمان بأنه سبحانه وتعالىٰ فوق العالم مستلزم للذهاب إلىٰ أنه ﷻ: إما مركب من الجواهر المفردة. أو أنه بذاته جل جلاله جوهر فرد.

وأضعف من هذا ما ذهب إليه من أن تعليل المباينة والمحايثة بالوجود؛ يفضي إلىٰ القول بأن الباري سبحانه وتعالىٰ إما: مماثل للعالم، أو أكبر منه، أو أصغر. ومعلوم أن هذا الاستدلال باطل قطعا؛ لأن الإيمان بكونه سبحانه وتعالىٰ أكبر وأعظم من العالم، مما أتتب به النصوص، وعليه تدل أقوال أهل العقول. وهذا لا يتعارض مع الإيمان بكونه سبحانه وتعالىٰ مباين للعالم، وأنه

ﷻ فوق مخلوقاته بذاته.

وبهذا نعلم أن جميع ما أورده الرازي؛ لإبطال ما تؤمن به الفطر السليمة، وتقرره العقول بالبديهة، من أن كل موجودين، فإما أن يكونا متباينين أو متحايثين، ليس فيه حجة واجبة الاتباع، بل هو شبهات بعضها يضعف بعضًا.

***

الدليل الثاني
استحالة الرؤية بلا مواجهة

من الأمور العقلية البديهية: أن من رأىٰ شيئًا؛ فقد واجهة؛ ومن هنا ذهب أهل السنة والجماعة إلىٰ أن الإيمان برؤية الرب جل جلاله في الآخرة؛ مستلزم لكونه ﷻ في جهة العلو. ولكن الرازي لا يرىٰ مثل هذا الرأي، بل يذهب إلىٰ إمكانية الرؤية في غير جهة؛ فلا يكون الإيمان بالرؤية، مستلزمًا للإيمان بالعلو، يقول:» الشبهة الثالثة [١] للكرامية في إثبات كونه تعالىٰ في الجهة: قالوا: ثبت أنه تعالىٰ تجوز رؤيته، والرؤية تقتضي مواجهة المرئي أو شيئًا هو في حكم مقابلته؛ وذلك يقتضي كونه تعالىٰ مخصوصًا بجهة.

والجواب: اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقتا في أن كل مرئي لا بد وأن يكون في جهة، إلا المعتزلة قالوا: لكنه ليس في الجهة؛ فوجب أن لا يكون مرئيًا. والكرامية قالوا: لكنه مرئي؛ فوجب أن يكون في الجهة. وأصحابنا – رحمهم الله – نازعوا في هذه المقدمة، وقالوا: لا نسلم أن كل مرئي فإنه مختص بالجهة، بل لا نزاع في أن الأمر في الشاهد كذلك، لكن لم قلتم: إن ما كان في الشاهد كذلك، وجب أن يكون في الغائب كذلك؟

وتقريره: أن هذه المقدمة إما: أن تكون مقدمة بديهية. أو استدلالية. فإن كانت بديهية؛ لم يكن في إثبات كونه تعالىٰ مختصًّا بالجهة حاجة إلىٰ هذا الدليل؛ ذلك لأنه ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة، وثبت أن الباري – تعالىٰ – قائم بالنفس؛ فوجب القطع بأنه مختص بالجهة؛ لأن العلم الضروري حاصل بأن كل ما ثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك،

(١) هكذا ذكر الرازي، مع أنها الثانية لا الثالثة.

فإذا كان هذا الوجه حاصلًا في إثبات كونه تعالىٰ في الجهة؛ كان إثبات كونه تعالىٰ في الجهة بكونه مرئيًا، ثم إثبات أن كل ما كان مرئيًا فهو مختص بالجهة؛ تطويل من غير فائدة، ومن غير مزيد شرح وبيان.

وأما إن قلنا: إن قولنا: إن كل مرئي فهو مختص بالجهة، ليست مقدمة بديهية، بل هي مقدمة استدلالية؛ فحينئذ ما لم يذكروا علىٰ صحتها دليلًا، لا تصير هذه المقدمة يقينية. وأيضًا: إنا كما لا نعقل مرئيًا في الشاهد إلا إذا كان مقابلًا، أو في حكم المقابل للرائي؛ فكذلك لا نعقل مرئيًا إلا إذا كان صغيرًا، أو كبيرًا، أو ممتدًا في الجهات، أو مؤتلفًا من الأجزاء. وهم يقولون: إنه تعالىٰ يرىٰ لا صغيرًا، ولا كبيرًا، ولا ممتدًا في الجهات والجوانب والأحياز. فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب، فلم لا يجوز أيضًا أن المرئي في الشاهد – وإن وجب كونه مقابلًا للرائي إلا أن المرئي في الغائب – لا يجوز أن يكون كذلك؟ »(١).

والجواب: أن ما نقله عن المعتزلة والكرامية ليس مذهبا لهم فقط، بل مذهب جمهور المسلمين، ممن أثبت الصفات أو نفاها، فعلىٰ إثبات الرؤية والجهة إجماع الصحابة والتابعين وسلف الأمة، وعلىٰ هذا سار قدماء الأشاعرة، كالأشعري وغيره، ممن يثبت الرؤية، ويؤمن بأن الله ﷻ فوق العرش. ولا يعرف القول بإثبات الرؤية مع نفي الجهة إلا عن متأخري الأشاعرة ومن وافقهم.

وقول متأخري الأشاعرة: إن الرؤية الواردة بنصوص الشرع، يمكن أن تتحقق مع إنكار علو الله سبحانه وتعالىٰ علىٰ العالم. خلاف ما كان العرب يفهمون من نصوص الكتاب العزيز، الذي نزل بلسان عربي مبين، فإنهم ما كانوا يتصورون إمكانية القول برؤية **ما** ليس في جهة، وكيف يمكن لمن يفهم لغة العرب، أن يتخيل أن الرؤية ستكون بلا جهة، مع أنه قد صح عن النبي ﷺ ما يبطل هذا،

(١) أساس التقديس ص١٤٦ – ص١٤٨.

فعن أبي سعيد الخدري قال: قلنا يا رسول الله هل نرىٰ ربنا يوم القيامة؟ قال: «**هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحوا؟**». قلنا: لا. قال: «**فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ، إلا كما تضارون في رؤيتهما**» (١).

وليس ذلك تشبيها للمرئي بالمرئي، بل تشبيها للرؤية بالرؤية، ومن المعلوم أنه إذا كانت رؤيته سبحانه وتعالىٰ مثل رؤية الشمس والقمر؛ وجب أن يرىٰ في جهة العلو، كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك، فإنه لو لم يكن كذلك لأخبرهم برؤية مطلقة، أما بعد أن استفسرهم ﷺ عن رؤية الشمس صحوا، ورؤية البدر صحوا، وأخبر أن رؤية الرب ﷻ كذلك؛ فهذا لا يمكن أن يكون إلا في رؤية تكون في جهة العلو.

وعند التحقيق فإن متأخري الأشاعرة موافقون للمعتزلة؛ لأنهم إنما يثبتون من الرؤية نحو ما أثبته المعتزلة من الزيادة في العلم، ونحو ذلك مما يقوله المعتزلة في الرؤية، ولهذا اعترف الرازي بأن النزاع بينهم وبين المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي.

وأما ما ذكر الرازي من أن المرئي الغائب، لا يجب في حقه أن يكون في جهة، كما هو الحال في المرئي المشاهد. فيقال له: لا ريب أن قياس الغائب علىٰ الشاهد يكون تارة حقًّا وتارة باطلًا، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ فإنهم متفقون علىٰ أن الإنسان ليس له أن يجعل كل ما لم يحسه مماثلًا لما أحسه. كما أن أهل العلم متفقون علىٰ أن كل صفة كمال كانت في الشاهد، فإن الرب جل جلاله أولىٰ بها، وذلك مثل صفة العلم، فهي صفة كمال نرىٰ في الشاهد من يتصف بها، ومع هذا نؤمن بأن الله سبحانه وتعالىٰ متصف بها.

ثم يقال: إن المنازع لا يدعي أن كل ما يثبت في الشاهد، يجب أن يكون في الغائب، ولكنه يقول: العلم الضروري يوجب أن يكون المرئي في جهة من الرائي، سواء كان المرئي هو الله سبحانه وتعالىٰ، أو غيره من المرئيات

(١) أخرجه البخاري (٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٣).

المشاهدة، وهذا الأمر الخاص لا يستلزم أن يكون حكما عاما، بحيث يقال: كل ما ثبت في الشاهد، وجب أن يكون في الغائب؛ لأن إيجاب كون الله جل جلاله لا بد أن يكون في جهة من الرائي، لم يُثبت بقياس الغائب علىٰ الشاهد، بل ثبت بدلالة نصوص الشرع، التي تنص علىٰ أنه ﷻ يرىٰ في جهة العلو. كما ثبت بدلالة العقل، الذي يدل بالبديهة علىٰ أن المرئي لا بد أن يكون في جهة من الرائي.

وكون المرئي لا بد أن يكون في جهة من الرائي مقدمة بديهية، لا يستوجب أن يكون إثبات كونه تعالىٰ مختصا بالجهة غنيًّا عن هذا الدليل كما ذكر الرازي؛ لأن هذا الدليل حجة ثانية في إثبات علو الله ﷻ علىٰ العالم، ولا ريب أن لمن أثبت العلو أن يستدل بكونه سبحانه وتعالىٰ قائما بالنفس؛ علىٰ كونه مختصا بالجهة. كما له أن له أن يحتج بكونه مرئيا؛ علىٰ كونه مختصا بالجهة. وتعدد الأدلة علىٰ المطلوب الواحد ليس بممتنع.

فإذا كان كل منهما دليلًا مستقلًّا؛ سقط القول بأن إثبات الجهة بهذه الطريقة تطويل بلا فائدة. وأقصىٰ ما يقال: إن العلم بالمقدمتين في الدليلين يستفاد من وجه واحد، كدلالة الضرورة علىٰ أن القائم بنفسه لابد أن يكون في جهة، وكدلالة الضرورة علىٰ أن الموجود لابد أن يكون في جهة، وهذا لا يوجب أن يكون أحد الدليلين متضمنا للآخر، ويكون ذكر الآخر تطويلا بلا فائدة.

ثم إن أهل السنة والجماعة يؤمنون بأنه جل جلاله عظيم كبير؛ فلا يلزمهم ما حاول الرازي أن يلزمهم به، من الذهاب إلىٰ أن المرئي في الغائب يجوز أن يرىٰ في غير جهة، علىٰ خلاف المرئي في الشاهد، فهذا إلزام لا يمكن أن يلزم به من يصرح بأنه سبحانه وتعالىٰ عظيم كبير جليل؛ كما سمي ووصف نفسه بذلك في كتابه وسنة نبيه ﷺ.

والإيمان بأنه ﷻ عظيم كبير، لا يستوجب أن يكون مؤلفا من الأجزاء المفردة؛ فإن المرئيات مثل الشمس والقمر ونحو ذلك، مخلوقات لا يعلم أنها مركبة من الأجزاء المفردة، ولم يدل علىٰ خلقها من هذه الجواهر أي دليل،

وهذا علىٰ فرض وجود الجوهر الفرد، الذي يعتبر القول به من أدق مسائل النزاع بين الخلق. ومتىٰ صح أنه يمكن أن يرىٰ في الشاهد ما ليس مركبا من الجواهر المفردة؛ فمن باب أولىٰ أن يصح هذا في الإله الأحد الفرد الصمد.

وعلىٰ فرض أنه لا يوجد مخلوق مرئي إلا وهو مركب من الجواهر المفردة، القابلة للاجتماع والافتراق، فلا يصح أن يتخذ هذا ذريعة لنفي ما دلت عليه النصوص، من أنه ﷻ يرىٰ في جهة العلو، بل الواجب أن نجمع بين النصوص، فنؤمن بأن الله العلي الأعلىٰ إله صمد، كما دلت سورة الإخلاص، مع الإيمان بنصوص الرؤية ونصوص العلو.

ثم يقال: إن الله سبحانه وتعالىٰ الواجب الوجود، الذي لا يجوز عدمه، كما لا يجوز تفرقه وتجزئه؛ أولىٰ بالرؤية مما يجوز عدمه وفناؤه من هذه المخلوقات المشاهدة.

***

الدليل الثالث

رفع الأيدي في الدعاء

مما هو مستقر في النفوس: أن الشدائد والكرب تُخرج وتكشف ما هو موجود وكامن في الفطرة؛ فيتجه الإنسان بلا قصد منه إلىٰ جهة العلو، مؤمنا بأنه خالقه في هذه الجهة؛ فكان دالًا علىٰ أنه الله سبحانه في العلو، وفي عرض هذا ورده يقول الرازي:» الشبهة الرابعة: تمسكوا برفع الأيدي إلىٰ السماء، قالوا: وهذا شيء يفعله أرباب النحل؛ فدل ذلك علىٰ أنه تقرر في جميع عقول الخلق كون الإله في جهة فوق. الجواب: أن هذا معارض بما تقرر في جميع عقول الخلق: أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم علىٰ الأرض، ولما لم يدل هذا علىٰ أن خالق العالم في الأرض؛ لم يدل ما ذكروه علىٰ أنه في السماء.

وأيضًا: فالخلق إنما يقدمون علىٰ رفع الأيدي إلىٰ السماء، لوجوه أخرىٰ وراء اعتقادهم أن خالق العالم في السماء:

فالأول: أن معظم الأشياء نفعًا للخلق ظهور الأنوار، وأنها إنما تظهر من جانب السموات.

والثاني: أن مبنىٰ حياة الخلق علىٰ استنشاق النفس، وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواء، والهواء ليس إلا موجودًا فوق الأرض؛ فلهذا السبب كان فوق الأرض أشرف مما تحت الأرض.

الثالث: أن نزول الغيث من جهة الفوق.

ولما كانت هذه الأشياء التي هي منافع الخلق، إنما تنزل من جانب السموات، لا جرم كان ذلك الجانب عندهم أشرف، وتعلق الخاطر بالأشرف أقوىٰ من تعلقه بالأخس؛ وهذا هو السبب في رفع الأيدي إلىٰ السماء.

وأيضا: إنه تعالىٰ جعل العرش قبلة لدعائنا، كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا.

وأيضا: إنه تعالىٰ جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم، قال تعالىٰ: ﴿ فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا ﴿٥﴾ ﴾ [النازعات:٥] وقال تعالىٰ: ﴿ فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا ﴿٤﴾ ﴾ [الذاريات:٤]. وأجمعوا أن جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة، وميكائيل ملك الأرزاق، وملك الموت ملك الوفاة. وكذا القول في سائر الأمور، وإذا كان الأمر كذلك، لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي إلىٰ السماء: رفع الأيدي إلىٰ الملائكة. وبالله التوفيق» (١).

وعند هذا النظر إلىٰ ما كتبه الرازي؛ ليبطل الاستدلال برفع الأيدي والأبصار إلىٰ السماء عند الدعاء، علىٰ أن الله فوق العالم، نلاحظ أنه يذهب - كما يفعل في غير هذا الموضع - إلىٰ أن هذا الدليل دليل خاص بالكرامية، وليس الأمر كما ذكر، فإنه حجة يستدل بها الكثير من المثبتين الصفات من السلف والخلف، ومن أشهر المحتجين به: قدماء الأشاعرة، كالأشعري والباقلاني وغيرهما.

فهؤلاء جميعًا كانوا يصرحون بأن الأيدي إنما ترفع إلىٰ الله نفسه، وأنه إنما اختص رفع الأيدي بجهة العلو؛ لأن الإشارة إشارة إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، سواء كانت باليد أو الإصبع أو العين أو الرأس، وقولهم هذا قائم علىٰ العديد من الأدلة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ [البقرة:١٤٤]. وعن أنس: «كان النبي ﷺ لا يرفع يديه في شيء من دعائه، إلا في الاستسقاء، وإنه يرفع حتىٰ يرىٰ بياض إبطيه» (٢). ومع موافقتهم للنصوص، هم موافقون لما في قلوبهم، من الإيمان بأن الرب فوق العالم؛ فكانت حركة جوارحهم تابعة لحركة قلوبهم.

فظهر أن رفع الأيدي والأبصار إلىٰ السماء، يدل علىٰ أن الله تعالىٰ فوق العالم من وجوه:

---

(١) أساس التقديس ص١٤٨ - ص١٤٩.
(٢) أخرجه البخاري (١٠٣١)، ومسلم (٨٩٥).

أحدها: أن العبد الباقي علىٰ فطرته يجد في قلبه أمرا ضروريا إذا دعا الله سبحانه وتعالىٰ دعاء المضطر، أن يقصد بقلبه جهة العلو، مؤمنا بأنه سبحانه وتعالىٰ فوق العالم بذاته.

الثاني: أنه يجد حركة عينه ويديه بالإشارة إلىٰ فوق تتبع إشارة قلبه إلىٰ فوق، وهو يجد ذلك بالضرورة.

الثالث: أن الأمم المختلفة متفقة علىٰ ذلك من غير مواطأة.

الرابع: أنهم يقررون بألسنتهم أنهم يرفعون أيديهم إلىٰ الله جل جلاله، لا إلىٰ غيره.

وليس الأمر كما ذكر الرازي من أن رفع الأيدي إلىٰ جهة العلو؛ لأن الجهة العالية أشرف من السافلة؛ لما فيها من الهواء والماء والأنوار. فإنه لو كان النظر تابعا لحاجة الإنسان؛ فسيكون إلىٰ الأرض لا إلىٰ السماء؛ لأن حاجة الإنسان إلىٰ الأرض وما فيها أكثر؛ فإن عليها قرارهم، ومنها تخرج أرزاقهم.

ثم إن الاحتجاج ليس بمطلق النظر إلىٰ السماء، وإنما هو برفع الأيدي والأبصار حين دعاء الله سبحانه وتعالىٰ؛ وهذا ما يدل علىٰ أنهم يتوجهون إلىٰ الله وحده لا شريك له.

وإذا لم يصح أن رفع الأيدي إلىٰ جهة العلو؛ لأن الجهة العالية أشرف من السافلة، فمن باب أولىٰ أن ما ذكره من أن الإشارة قد تكون إلىٰ الملائكة. أظهر في السقوط؛ لأن إشارة الإنسان إلىٰ شيء، مشروطة بشعوره به، وقصد الإشارة إليه، فإن لم يشعر به، ولم يقصد الإشارة إليه؛ فمحال أن يشير إليه، ومن يدعو الله مخلصا له الدين، فإنه لا تخطر له الملائكة في تلك الحال، فضلا عن أن يقصد الإشارة إليها. بل إن الظن بالمسلم الداعي لله جل جلاله أنه يشير إلىٰ غير الله، أقبح من الظن بالمسلمين أنهم يسجدون لغير الله؛ لأن السجود في الظاهر مشترك بين من يسجد لله ويسجد لغيره، وأما الذي يقول بلسانه إنه يدعو الله، وهو مع ذلك لا يشير إلا إلىٰ العلو؛ فهو قطعا لا يتجه إلا إلىٰ الله وحده لا شريك له.

ومع هذا فإن الإشارة مع العبارة هي لمن ذكر في العبارة، سواء كان ذلك في الجمل الخبرية، أو الجمل الطلبية؛ فإذا قال الداعي: اللهم. وأشار برأسه، أو عينه، أو وجهه، أو يده، لم تكن إشارته إلا إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ؛ لأنه الذي دعاه وناداه وناجاه.

وأما الذهاب إلىٰ أن رفع الأيدي والأبصار إلىٰ السماء؛ لأنه تعالىٰ جعل العرش قبلة لدعائنا، كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا. فهذا مما لا يثبت بغير الشرع، فإن تخصيص مكان ما بالاستقبال حال الدعاء، لا بد له من نص، ونصوص الشرع إنما تدل علىٰ استقبال الكعبة عند الدعاء، ولهذا كان النبي ﷺ إذا اجتهد في الدعاء يستقبلها، كما فعله في أثناء الاستسقاء الذي رفع فيه يديه رفعا تاما، فعن عباد بن تميم عن عمه «أن رسول الله ﷺ خرج بالناس؛ ليستسقي، فصلىٰ بهم ركعتين، جهر بالقراءة فيهما، وحول رداءه، ورفع يديه فدعا واستسقىٰ، واستقبل القبلة» (١).

ومما يوضح هذا: أن الاستقبال ضد الاستدبار، فالقبلة ما يستقبله الإنسان بوجهه، ورفع الإنسان يده أو بصره إلىٰ السماء، لا يسمىٰ استقبالا باتفاق الناس، لأن الإنسان لم يستقبلها، ولو صح أن يقال: إن الداعي مستقبل للسماء. لصح أن يقال: إنه مستدبر للأرض. وفساد هذا ظاهر.

ثم إن توجه الخلائق بقلوبهم وأيديهم وأبصارهم إلىٰ السماء حين الدعاء، أمر فطري، لا يختص به أهل الملل والشرائع، بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لا يعرف العرش، فلو كان الرفع إنما هو إلىٰ العرش؛ فلن يفعله إلا من كان علما بالعرش.

والأمر المتفق عليه: أن القبلة أمر يقبل النسخ والتبديل، كما نسخ استقبال المسجد الأقصىٰ، باستقبال الكعبة، وإذا كانت القبلة أمرا يقبل النسخ والتبديل؛ فيجوز تغيير ذلك وتبديله، حتىٰ يجوز أن يدعىٰ الله إلىٰ الجهات الست، وهذا

(١) أخرجه أبو داود (١١٦٣)، والترمذي (٥٥٦)، وصححه الألباني.

مما قد ذكر غير واحد إجماع المسلمين علىٰ تخطئة قائله.

وكما حصل الاتفاق علىٰ جواز نسخ القبلة، فإن الذي لا ينكره من بقي علىٰ فطرته: أن القبلة مما لا يجد الشخص في نفسه معنىٰ يطلب تعيينه، ولا فرق عنده بين جهة وجهة أخرىٰ، ولهذا لما أمر المسلمون باستقبال المسجد الأقصىٰ، ثم أمروا باستقبال المسجد الحرام؛ كان هذا عندهم سائغا، بل قد تشتبه القبلة علىٰ المسافر ونحوه، فيطلبها في الاتجاه المخالف لما هي عليه في نفس الأمر. وأما توجه القلب إلىٰ السماء، مؤمنا بأن الله ﷻ فوق العالم، فهو مما يجده المؤمن في نفسه بالضرورة؛ وهذا ما يمنع أن يكون التوجه إلىٰ العرش، ويبين أنه توجه فطري، يقوم علىٰ ما ركز في فطر بني آدم، من الإيمان بعلو الله ﷻ.

***



الفصل الخامس

الصفات الإلهية
بين الرازي والكرامية

يقوم منهج أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، علىٰ التوسط بين التمثيل والتعطيل، فهما من المحذورات التي يجب الحذر منها، في مقابل من غلا في الإثبات كالكرامية، أو غلا في التنزيه، إلىٰ أن وصل إلىٰ التعطيل، كالأشاعرة، وفي حكاية مذهب الكرامية يقول الرازي: «الفصل السادس: في الرد علىٰ الكرامية القائلين بأنه تعالىٰ جسم بمعنىٰ كونه تعالىٰ غنيًا عن المحل قائمًا بالنفس.

اعلم: أن المشهور عن قدماء الكرامية: إطلاق لفظ الجسم علىٰ الله تعالىٰ، إلا أنهم يقولون: لا نريد به كونه تعالىٰ مؤلفًا من الأجزاء، ومركبًا من الأبعاض، بل نريد به كونه تعالىٰ غنيًا عن المحل، قائمًا بالنفس. وعلىٰ هذا التقدير فإنه يصير النزاع في أنه تعالىٰ جسم أو لا نزاعًا لفظيًا، هذا حاصل ما قيل في هذا الباب.

إلا إنا نقول: كل ما كان مختصًّا بحيز أو جهة، ويمكن أن يشار إليه بالحس، فذلك المشار إليه إما: أن لا يبقىٰ من شيء من جوانبه الست. وإما أن يبقىٰ. فإن لم يبقىٰ منه شيء من جوانبه الست؛ فهذا يكون كالجوهر الفرد، وكالنقطة التي لا تتجزأ، ويكون في غاية الصغر والحقارة، ولا أظن أن عاقلًا يرضىٰ أن يقول: إن إله العالم كذلك. وإما إن بقىٰ منه شيء في جوانبه الست، أو في أحد هذه الجوانب؛ فهذا يقتضي كونه مؤلفًا من جزأين أو أكثر.

وأقصىٰ ما في الباب: أن يقول قائل: إن تلك الأجزاء لا تقبل التفرق والانحلال. إلا أن هذا لا يمنع من كونه في نفسه مركبًا مؤلفًا، كما أن الفيلسوفي يقول: الفلك جسم، إلا أنه لا يقبل الخرق والالتئام. فإن ذلك لا يمنعه من اعتقاد كونه جسمًا طويلًا عريضًا عميقًا؛ فثبت أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالىٰ مختصًّا بالحيز والجهة ومشارًا إليه بحسب الحس، واعتقدوا أنه تعالىٰ ليس في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التي لا تتجزأ؛ وجب أن يكونوا قد اعتقدوا أنه تعالىٰ ممتد في الجوانب، أو في بعض الجوانب.

ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه مركبًا مؤلفًا، فكان امتناعه عن إطلاق لفظ المؤلف والمركب، امتناعًا عن مجرد هذا اللفظ، مع كونه معتقدًا لمعناه؛ فثبت أنهم أطلقوا عليه لفظ الجسم لأجل أنهم اعتقدوا كونه تعالىٰ طويلًا عريضًا عميقًا ممتدًا في الجهات؛ فثبت أن امتناعهم عن هذا الكلام لمحض التقية والخوف، وإلا فهم يعتقدون كونه تعالىٰ مركبًا مؤلفًا. فهذا تمام الكلام في القسم الأول من هذا الكتاب، وهذا هو القسم المشتمل علىٰ الوجوه العقلية، وبالله التوفيق »[١].

ختم الرازي هذا القسم من كتابه، بالحديث عن مذهب الكرامية في الجسم؛ لأن الكرامية يقولون به. ولأن الرازي يرىٰ أن التجسيم من لوازم الإيمان بعلو الله سبحانه وتعالىٰ. وما ذكره من أن الكرامية يطلقون لفظ الجسم علىٰ الله تعالىٰ، علىٰ صورة يلزم منها أن يصير النزاع بينهم وبين أهل الكلام نزاعًا لفظيًّا. غير صحيح، فإن الخلاف بين الطائفتين ليس بلفظي محض؛ فإن الكرامية يقولون: إنه سبحانه وتعالىٰ فوق العرش، وهو جسم ليس بمركب ولا مؤلف. فمذهب الكرامية مقابل لمذهب قدماء الأشاعرة، الذين قالوا: هو جل جلاله فوق العرش، وليس بجسم. فتفق قدماء الأشاعرة مع الكرامية في كونه سبحانه وتعالىٰ فوق العالم، ثم اختلفوا في الجسم، فبينما نجد أن الكرامية يثبتونه، نجد الأشاعرة في المقابل يصرحون بنفيه.

ثم إن كثيرًا من النفاة – ومنهم المتأخرين من الأشاعرة – يقولون: لا يكون فوق العرش إلا ما كان مركبًا من الأبعاض، مؤلفًا من الأجزاء، والكرامية ينكرون هذا؛ وهذا هو موضع النزاع بين الطائفتين، وليس هو نزاعًا لفظيًّا مطلقا.

وكيف يصح أن يقال: إن النزاع نزاع لفظي، مع أن الكرامية إذا قالوا: إنه جل جلاله قائم بالنفس، غني عن المحل. أرادوا أنه جسم مباين للعالم بالجهة. وأما المتأخرين من الأشاعرة فيزعمون أنه يمكن أن يكون سبحانه وتعالىٰ قائمًا

---

(١) أساس التقديس ص١٥١ – ص١٥٢.

بالنفس، لا مباينًا لغيره ولا محايثًا له، ولا داخل العالم ولا خارجه. وكل طائفة منهما تذكر أن قول الأخرىٰ يتضمن مخالفة العلم الضروري، والمعقول الصريح؟

وإذا ما عممنا القضية، وبحثنا في حقيقة الخلاف بين الكرامية وبين أهل الكلام؛ وجدنا أن من غير الدقيق اطلاق القول بكون الخلاف خلاف لفظي؛ لأن أهل الكلام مختلفون فيما بينهم، في تحديد معنىٰ الجسم، وقد ذكر الأشعري اختلافهم في الجسم، مشيرا إلىٰ أنهم اختلفوا علىٰ اثنتي عشرة مقالة، نذكر أهمها:

أولًا: أن الجسم هو ما احتمل الأعراض، كالحركات والسكون، وما أشبه ذلك، وعلىٰ هذا فالجزء الذىٰ لا يتجزأ جسم يحتمل الأعراض.

ثانيًا: قول من قال: الجسم ما قبل التأليف والاجتماع، فالجزء الذىٰ لا يتجزأ إذا جامع جزءا آخر لا يتجزأ، فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع؛ لأنه مؤتلف بالآخر. فإذا افترقا؛ لم يكن أحدهما جسما.

ثالثًا: قال آخرون: الجسم ما تألف من جزأين فأكثر، وليس كل واحد منهما جسما بمفرده، ولكن الجسم هو المجموع.

رابعًا: الجسم هو ماله يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلىٰ وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء: يمين، وشمال، وظهر، وبطن، وأعلىٰ، وأسفل.

خامسًا: أن الجسم هو الطويل العريض العميق، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء.

سادسًا: الجسم ستة وثلاثون جزءا.

سابعًا: الجسم هو الطويل العريض العميق، ولم يحدوا في ذلك عددا من الأجزاء.

ثامنًا: الجسم هو الموجود القائم بنفسه.

وتعدد أقوال أهل الكلام في تحديد معنىٰ الجسم، يدل علىٰ بطلال اطلاق

القول بكون الخلاف بينهم وبين الكرامية خلاف لفظيا، إن كان الرازي يقصد هذا. وإما إن كان يقصد خلافهم مع الأشاعرة بخصوصهم، فقد تقدم بيان بطلان هذا.

وأما منع الرازي أن يكون جل جلاله فوق العالم، بناء علىٰ ما ذهب إليه من أنه لو كان مختصًّا بجهة، فإما: ألا يبقىٰ منه شيء عند الإشارة؛ فيكون في غاية الصغر. وإما أن يبقىٰ؛ فيكون مؤلفًا من جزأين أو أكثر. فهو شيء لا يصح أن يقال في حق الله سبحانه وتعالىٰ؛ لأن البقاء وعدمه فرع علىٰ كونه مركبًا منقسما، وإذا آمنا بأنه ﷻ قائم بنفسه، أحد صمد؛ لم يَجُز أن يقال: يبقىٰ أو لا يبقىٰ.

فإن قيل: إن هذا الكلام موجه من الرازي إلىٰ الكرامية، لا إلىٰ أهل السنة والجماعة. قلنا: كلامه باطل علىٰ كل حال؛ لأن الكرامية وإن صرحوا بأنه سبحانه وتعالىٰ جسم مباين للعالم، مستو فوق العرش، فإنهم يمنعون أن يكون ﷻ مؤلفا مركبا.

ثم إن إلزام الرازي للكرامية، بأنهم يؤمنون بأن الله سبحانه وتعالىٰ مركب في نفسه، وإن لم يصرحوا بهذا. إلزام لهم بشيء لا يلزمهم، وهو في حقيقة الأمر مماثل لإلزام المعتزلة للأشاعرة بأن مذهبهم يلزم منه أن يكون الله سبحانه وتعالىٰ مركبا؛ بدعوىٰ أنه إذا كان موصوفا بالحياة والعلم والقدرة وبقية الصفات السبع، التي يثبتها الأشاعرة؛ فقد ثبت التركيب.

ولا مخرج من هذا كله إلا بالإذعان لمنهج السلف، الذين يثبتون الصفات جميعًا، ويرون أن إثباتها فرع عن إثبات الذات، فكما أن إثبات الذات هو إثبات وجود لذات إلهية كاملة، منزهة عن التجزء والتبعض والانقسام؛ فكذلك إثبات الصفات، هو إثبات وجود، لا إثبات تكييف وتمثيل.

وأما من قال: لا هو مباين لغيره ولا محايث له؛ فقد أبطل قيامه جل جلاله بنفسه. ومن قال: إنه يتعدد ويتبعض ويتجزأ، وليس له أي صفة خبرية؛ فلم يؤمن بمعنىٰ كونه ﷻ صمدا.

وأما ما نسبه الرازي إلىٰ الكرامية من أنهم توقفوا عن التزام التركيب والتأليف

في حقه ﷻ، مع اعتقادهم لهذا. فليس من إنصاف المخالف؛ فإنه لا يصح لأحد أن يتهم مخالفه بالتقية والخوف بلا برهان. ولو صح مثل هذا؛ لصح للكرامية أن يتهموا الرازي بالنفاق والتقية؛ ولصح للكرامية أن يقولوا: إن الرازي من غلاة الجهمية، وإنما تظاهر بما هو عليه من عقائد الأشاعرة؛ لينشر بين الناس عقائد الغلاة من الجهمية.

وأقصىٰ ما في هذا: أن الكرامية وقعوا في التناقض، فيكون حالهم حال الأشاعرة، الذين يقعون في التناقض دائما، فبينما نجدهم يؤمنون بأن الله سبحانه وتعالىٰ يرىٰ في الآخرة، نجدهم يذهبون إلىٰ أنه ﷻ ليس فوق العالم، ومعلوم أن الذهاب إلىٰ أنه يرىٰ في غير جهة، قول متناقض في نفسه. وكتناقضهم في الإيمان بسبع صفات، وتعطيل نصوص بقية الصفات الإلهية، مع أن الأدلة النقلية والعقلية وضحة في دلالتها علىٰ أن باب الصفات باب واحد ؛ فمن أثبت بعض الصفات؛ تعين عليه إثبات البقية.

***

القسم الثاني
تأويل نصوص الصفات

وفيه: مقدمة وثمانية فصول:

أوجز الرازي غرضه من هذا القسم، بعنوان دال علىٰ المراد دلالة مباشرة، حيث قال: «القسم الثاني من هذا الكتاب في: تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات، والكلام فيه مرتب علىٰ: مقدمة، وفصول» (١). فهو يرىٰ أن نصوص الصفات من المتشابه؛ فتعين تأويلها تأويلا ينفي دلالتها علىٰ أن لله جل جلاله صفات ثابتة.

وباب التأويل باب واسع، دخل فيه أهل الكلام بلا أصول منهجية واضحة، فبينما نجد الرازي في القسم الأول من هذا الكتاب، يذكر أن سورة الإخلاص من المحكمات، نجده في هذا القسم يذهب إلىٰ أنها من المتشابهات. وهو في هذا يسير سير الأشاعرة الذين يؤولون الكثير من النصوص؛ بدعوىٰ أنها من المتشابه، وأن من أجراها علىٰ الظاهر - من أهل السنة والجماعة - قد وقع في التشبيه والتجسيم. وهي الشبهة ذاتها، التي يطلقها المعتزلة علىٰ الأشاعرة؛ لأنهم آمنوا بأنه سبحانه وتعالىٰ موصوف بالصفات السبع حقيقة، ولم يحملوها علىٰ المجاز.

وقبل الدخول في مناقشة ما ذكره الرازي تفصيلا، نذكر جوابا مجملا، وهو أن يقال: إن الذهاب إلىٰ أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم لا يخلو من:

الحالة الأولىٰ: أن تكون الصفات لا تقوم إلا بما هو جسم؛ فيكون الرازي قد حكم علىٰ الأشاعرة بالتجسيم، وشهد عليهم بأنهم فرقة من فرق المجسمة؛ لأن الأشاعرة يثبتون الصفات السبع، وأما قدماء الأشاعرة فيثبتون أكثر من هذا، وأما أبو الحسن الأشعري فيثبت الصفات الخبرية.

الحالة الثانية: أن يقال: إنه لا يلزم من اثبات الصفات أن يكون المثبت مجسما؛ لأن الصفات قد تقوم بما ليس جسما؛ فيكون اتهام الرازي لمن أثبت الصفات بالتجسيم، اتهام ظالم، قائم علىٰ مستند باطل.

---

(١) أساس التقديس ص١٥٣.

المقدمة

التأويل عند الرازي: صرف اللفظ عن الظاهر. والعلة الموجبة له: أن رأىٰ أن نصوص الصفات مشعرة بالجسمية، الدالة علىٰ المماثلة. ولتعبيد الطريق أمام ما قام به في هذا القسم، من توسع كبير في تأويل نصوص الصفات، فقد مهد لفصول هذا القسم بمدخل، قائلا: «المقدمة: في بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار» (١).

فالغرض من هذه المقدمة: إثبات كون التأويل مما أجمعت عليه الفرق الإسلامية من حيث الجملة؛ ليكون في إجماعها مستند لمن حمل نصوص الصفات علىٰ المجاز. وفي البداية لابد من تحديد معنىٰ التأويل؛ فإنه قد يراد به:

أولًا: التفسير، وهذا هو معنىٰ التأويل عند المتقدمين، من أئمة التفسير وغيرهم، فيقول الواحد منهم: اختلف أهل التأويل في معنىٰ هذه الآية، أي في تفسيرها. كما هو موجود في تفسير ابن جرير الطبري رحمه الله.

ثانيًا: الحقيقة العينية الخارجية التي يؤول إليه اللفظ، فتأويل ما أخبر به جل جلاله من نعيم وعذاب أخروي، هو نفس الموعود والمتوعَّد به، كما قال تعالىٰ: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا۟ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ﴾ [الأعراف: ٥٣]. وقال في قصة يوسف عليه السلام: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ﴾ [يوسف: ١٠٠]. فإن الرؤيا لما تحققت، ووجدت في الخارج المشاهد؛ قال يوسف عليه السلام ما قال.

ثالثًا: صرف اللفظ عن دلالته الظاهرة إلىٰ غيرها بدليل. وهذا هو مراد الفخر

(١) أساس التقديس ص١٥٥.

الرازي، ومراد من معه من المتكلمين؛ ولهذا يقولون: التأويل علىٰ خلاف الأصل. ويقولون: التأويل يحتاج إلىٰ دليل. ويتكلمون في التأويلات وانقسامها إلىٰ مقبول ومردود.

فالتأويل في الفكر الكلامي يتجه إلىٰ النص؛ ليصرف مدلوله من المعنىٰ الذي يظهر للسامع، ويستبدله بمعنىٰ بعيد. وهذا التأويل قد يكون حقا، كما في تأويل قوله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ ﴾ [النحل: ٩٨]. بكون الاستعاذة من الشيطان قبل القراءة لا بعدها، لوجود الدليل الصارف، وهو سنة النبي ﷺ، وفعل الصحابة رضي الله عنهم.

وقد يكون التأويل باطلًا، كما في تأويل نصوص الصفات، فإن الأصل في النص: أن يُحمل علىٰ الحقيقة، ولا يُنقل إلىٰ المجاز إلا بدليل، وأهل الكلام لم يكن لهم دليل علىٰ صرف نصوص الصفات إلىٰ المجاز، إلا ما توهموه من أن ظاهرها يقتضي تمثيل الخالق جل جلاله بالمخلوق؛ فأوجبوا حملها علىٰ المجاز؛ لكي لا يقع المسلم في تمثيل الله ﷻ بالمخلوقات الناقصة. ولو أن أهل الكلام علموا أن ظاهر النصوص ليس ما ظهر لهم، بل ظاهرها: إثبات صفات تليق بجلال الله سبحانه؛ لعلموا أن المعارض العقلي الذي انقدح في أذهانهم، معارض متوهم، لا يصلح أن يكون قرينة يصرف بها النص عن ظاهره.

والحق أن هذا المعارض ناتج شبهات تولدت بسبب استرسال العقل في انتاج فرضيات متخيلة؛ لأنه لو كان إجراء نصوص الصفات علىٰ الظاهر، شيء مستلزم للمحذور؛ لما خلت نصوص الكتاب والسنة مما يدل علىٰ وجوب صرف ظاهر النص إلىٰ المجاز؛ فإنه لا يمكن أن يكون ظاهر الوحي باطلًا، ثم يخلو كلام الشارع من بيان هذا الباطل.

صحيح أنه قد يوجد في ظواهر بعض النصوص ما يكون الظاهر غير مراد، ولكن الخلل كل الخلل إنما يكون بسبب النظر إلىٰ النص بمعزل عن بقية النصوص، التي أتت تبين المراد، وتبين أن المعنىٰ الفاسد غير مراد، وهذا مما يقول به عامة العلماء؛ لما فيه من الجمع بين النصوص؛ ولما فيه من الإقرار

بحصول البيان من الله جل جلاله، ومن رسوله ﷺ؛ ولما فيه من الشهادة بأن الحجة قد قامت علىٰ الناس بالرسالة، وللإمام أحمد رحمه الله في هذا رسالة في الرد علىٰ من تمسك ببعض الظواهر، دون ما يفسرها من الآيات والأخبار.

ثم يقال: إن استدلال الرازي بإجماع الفرق الإسلامية علىٰ التأويل، ينقلب عليه أعظم انقلاب؛ لأن خلاف الطوائف في باب التأويل من أعظم صور الخلاف؛ فإنه ما من فرقة من الفرق الكلامية إلا وهي ترد كثيرًا من تأويلات الفرقة الأخرىٰ، ومن هذا رد الرازي للكثير من تأويلات المعتزلة، الفرقة التي ترد الكثير من تأويلات الأشاعرة.

ثم إن الأشاعرة والمعتزلة ممن يرد تأويلات الفلاسفة للجنة والنار، وما فيهما من نعيم وعذاب. كما يردون - مع سائر أهل الإسلام - تأويلات القرامطة والباطنية للصلاة، والزكاة، والحج.

والمقصود من هذا: أن الإجماع إن كان منعقدا علىٰ جواز التأويل، فإن الخلاف واقع في التطبيق، فلا يكون استدلال الفخر الرازي صحيحا؛ إلا لو أثبت أن الإجماع منعقد علىٰ تأويل النصوص التي تأولها هو، وعلىٰ وفق الصورة التي ذكرها، ولكنه لم يفعل؛ فدل علىٰ أنه لا مستند له في الإجماع.

وبعد هذا النقد المجمل، نأتي إلىٰ الأدلة التي ذكرها الفخر الرازي ليستدل بها علىٰ جواز التأويل، وهي تنقسم إلىٰ: نصوص الكتاب. التأويل في أحاديث النبي ﷺ.

***

أولاً: نصوص الكتاب

۞ الدليل الأول: اختلاف النصوص المثبتة للصفات:

من الأدلة التي استدل بها الرازي على كون آيات الصفات من المتشابه، وعلى كون التأويل مما عليه الاتفاق من حيث الجملة: ما ذكره من اختلاف النصوص المثبتة للصفات، وفي هذا يقول: «أما في القرآن فبيانه في وجوه: الأول: هو أنه ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد، وذكر الأيدي، وذكر الساق الواحدة؛ فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصًا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلًا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة»(١).

وما ذهب إليه الرازي، من أن ظاهر القرآن أن الله سبحانه وتعالى شخص واحد، له وجه فيه أعين كثيرة، وله جنب واحد عليه أيدٍ كثيرة، وله ساق واحد. هو مبلغه من العلم؛ لأن الله سبحانه وتعالى إنما قال: ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤]. وقال: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴿٧١﴾ ﴾ [يس: ٧١]. وهذا لا يدل على أنه له سبحانه وتعالى أعينٌ كثيرة، وأيدٍ كثيرة؛ لأن لفظ الجمع لا يدل بمطلقه على الكثرة أصلا؛ فإنه كثيرا ما يسمي الرب جل جلاله نفسه في القرآن بصيغة الجمع، على سبيل التعظيم لنفسه، كقوله جل شأنه: ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾ ﴾ [الفتح: ١]. فلا يكون في ظاهر النصوص إثبات أن له ﷻ جنبًا واحدًا، وعليه أيد كثيرة، وأعين كثيرة، في وجه واحد.

ثم يقال: ليس في القرآن ما يُوجِب ألا يكون لله جل جلاله إلا ساق واحد؛ فإن

---

(١) أساس التقديس ص١٥٥.

النص إن سكت عن نفي الزيادة؛ لم يكن ذلك دليلًا على النفي. وهذا إنما يقال على فرض أن ظاهر القرآن إثبات هذا على أنه صفة لله سبحانه وتعالى، ومن المعلوم أن الكثير ممن يثبت الصفات، يمنع أن يكون قوله سبحانه تعالى: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾. دالًّا على أن هذا صفة لله ﷻ؛ لأن التفريط: فعل، أو ترك، وهذا لا يكون قائمًا بذات الله. فالمراد: بيان تحسُّر الكافرين على ما فرَّطوا في الإيمان والفضائل التي تدعو إلى ذات الله، واختاروا عليها الكفر والسخرية بأولياء الله؛ لأن التفريط لا يقع إلا منفصلا عن الذات الإلهية، ملازما لمن وقع منه التقصير والتفريط.

وأما قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾ [القلم: ٤٢]. فإن السلف لم يتنازعوا في شيء من آيات الصفات إلا في هذه الآية؛ وذلك أنه ليس في ظاهرها أنها صفة لله سبحانه وتعالى، وإنما فيها ذكر ساق منكَّرة غير معرَّفة ولا مضافة؛ فمن هنا ذهب البعض إلى أن المراد: الكشف عن الشدة. فيما ذهب البعض إلى أنه جل جلاله يكشف عن ساقه.

ومن جعل الآية من نصوص الصفات، فإنما فعل هذا تفسيرا للآية بالحديث الصحيح المروي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «**يكشف ربنا عن ساقه؛ فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى من كان يسجد في الدنيا رئاء وسمعة، فيذهب ليسجد؛ فيعود ظهره طبقا واحدا**» (١). ولأن ظاهر الآية أنه يكشف عن ساق، ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلا لله ﷻ؛ فعُلم أنه جل جلاله هو الكاشف عن ساقه؛ فكانت الآية من آيات الصفات.

ولأن حمل الآية على الشدة لا يصح؛ إذ المستعمل في لغة العرب، وفي نصوص القرآن: أن كشف الشدة يكون بإزالتها، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾ [الزخرف: ٥٠]. والآية لا يمكن أن تحمل على

---

(١) أخرجه البخاري (٤٩١٩).

إزالة الشدة؛ لأنه في ذلك اليوم إنما تحدث الشدة وتوجد.

وأما ما ذكره الرازي من أن ظاهر القرآن أن له سبحانه وتعالىٰ أيد كثيرة. فإن هذه الصفة قد وردت في كتاب الله تعالىٰ علىٰ صور:

الأولىٰ: المفرد، قال تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَـٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾﴾ [آل عمران: ٢٦]. وقوله تبارك وتعالىٰ: ﴿تَبَـٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [الملك: ١]. ولا يجب في صيغة المفرد أن يراد بها الواحد بالعين، بل قد يراد بها الجنس، فيتناوله سواء كان واحدًا أو اثنين أو ثلاثة؛ وإذا كان كذلك فقوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾. و﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾. يدل علىٰ جنس اليد، فيعم ما للمضاف إليه، سواء كانت: يدًا. أو يدين.

الثانية: التثنية، كقوله ﷻ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾. وهي نص في مسماها؛ لأنها من أسماء العدد، وأسماء العدد نصوص، فلا يجوز أن يقال: اثنان. إلا والمراد العدد.

الثالثة: الجمع، وهذا لم يرد إلا في قوله تعالىٰ: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾. وهذا إنما كان لأن المضاف إليه ضمير جمع، فورود المضاف علىٰ صيغة الجمع، أولىٰ بالحسن؛ لأنه لو أتىٰ مفردًا أو مثنىٰ والمضاف إليه مجموعًا؛ لكان في هذا خروج عن المطابقة، بل إنه يقبح في مثل هذا الموضع؛ لأنه إذا عبر عن نفسه سبحانه وتعالىٰ بصيغة الجمع تعظيما وتفخيما، فالتعبير مع ذلك عما أضيف بما لا تعظيم فيه تناقض في البيان. وكل هذا جار علىٰ وفق لغة العرب، التي يستعمل فيها لفظ الجمع في موضع التثنية في المضاف إذا كان متصلًا بالمضاف إليه، وكان المعنىٰ ظاهرا لا لبس فيه، كقوله تعالىٰ: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾. وليس لكل منهما إلا قلب، فالمعنىٰ قلباكما، لكن النطق بلفظ الجمع أسهل.

وإذا كان كذلك كان ظاهر القرآن بل نصه أن لله سبحانه وتعالىٰ يدين، وكان ما ذكر فيه من لفظ المفرد؛ فالمراد به الجنس، وأما ما ذكر بلفظ الجمع؛ فالمراد به تعظيم الله سبحانه وتعالىٰ؛ فتبين أن ما ذهب إليه الرازي من أن إجراء النص علىٰ ظاهره، سيدل علىٰ ذكر من المعاني الباطلة، قول مردود.

۞ الدليل الثاني: دلالة الحس على وجوب التأويل:

مما يرىٰ الرازي أنه موجب للتأويل: الدلالة الحسية، الدالة علىٰ وجوب صرف اللفظ عن ظاهره، يقول في هذا: «الثاني: أنه ورد في القرآن أنه تعالىٰ نور السموات والأرض، وأن كل عاقل يعلم بالبديهية أن إله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط علىٰ الجدران والحيطان، وليس هو هذا النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار؛ فلا بد لكل واحد منا من أن يفسر قوله تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾. بأنه منور السموات والأرض، أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض، أو بأنه مصلح السموات والأرض، وكل ذلك تأويل» [(١)].

هذا هو النص الثاني من النصوص التي ذكر الرازي أنها تدل بظاهرها علىٰ شيء ممنوع، لا يصح أن يوصف به الله جل جلاله، وهذا غلط منه ﷺ؛ لأنه ليس في ظاهر الآية أن الله ﷻ نور يوجد في مكان دون مكان، أو أنه النور المنبسط علىٰ الجدران والحيطان، حتىٰ يجعل ظاهر كلام الله ﷻ باطلا، ثم يقال: إنه نص يحتاج إلىٰ تأويل.

والآية إنما تدل بظاهرها علىٰ أنه جل جلاله نور السموات والأرض، وهذا ما يوجب أن تضيء به الأمكنة التي لا حجاب بينه ﷻ وبينها، كما دل علىٰ ذلك قوله: ﴿وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾. وهذا شيء أطبق عليه أهل الإثبات، وهو قول أئمة الأشعرية المتقدمين، ولم يذكر الخلاف في ذلك إلا عن المعتزلة. الذين مال أبو المعالي الجويني إلىٰ قولهم، وغَير مذهب الأشعري في كثير من

(١) أساس التقديس ص١٥٥.

القواعد؛ لكثيرة مطالعته لكتب أبي هاشم بن الجبائي، الذي كان يزعم أن معنىٰ قوله سبحانه وتعالىٰ: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾. أنه هادي أهل السموات والأرض، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء، وأنه لا يجوز أن نسميه نورًا علىٰ الحقيقة. ولم يكن من الرازي إلا أن مال إلىٰ هذا القول.

وهؤلاء يعتمدون علىٰ ما وري عن ابن عباس رضي الله عنهما، من أن المعنىٰ: هاد. ومدار جميع أسانيد هذا التفسير علىٰ الوالبي، وفي ثبوته نظر؛ لأن الوالبي لم يدرك ابن عباس، ولم يسمع منه.

والحق أن المنهج الذي ارتضاه الرازي، في تعامله مع نصوص الوحي، منهج لا يصح؛ لأن لازمه – علىٰ وفق أصولهم الكلامية – أن يكون سبحانه وتعالىٰ مماثلا لكل هاد، وهم إنما جنحوا إلىٰ هذا التأويل؛ لكي لا يمثلوه جل جلاله بالنور المخلوق. ولا مخرج من هذه التناقضات، إلا بالالتزام بمنهج أهل السنة والجماعة، واجراء النص علىٰ ظاهره، والإيمان بأنه عز وجل نور بذاته، وأنه في هذا لا يماثل النور المخلوق.

الدليل الثالث: إنزال الحديد والأنعام من السماء:

من الأدلة التي استدل بها الرازي علىٰ وجوب تأويل بعض النصوص، تأويلا يصرفها عن الظاهر المتبادر، إلىٰ معنىٰ آخر بعيد: النصوص التي أتت مبينة لكون بعض المخلوقات الموجودة في الأرض، مخلوقات أنزلت من السماء، وفي هذا يقول: «الثالث: قال الله تعالىٰ: ﴿ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ ﴾. ومعلوم أن الحديد ما نزل جرمه من السماء إلىٰ الأرض. وقال: ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٖ ﴾. ومعلوم: أن الأنعام ما نزلت من السماء إلىٰ الأرض»(١).

وما ذكره من أن ظاهر النص يدل علىٰ كون الحديد أنزل من السماء، قول

---

(١) أساس التقديس ص١٥٦.

قال به البعض، ومثل هذا لو نازع الرازي؛ لما وجد الرازي دليلًا يدفع به قوله. خصوصا إن قال له: إن من الممكن أن يكون أصل هذا الحيوان قد نزل من السماء، كما نزول أصل الإنسان، والجن، والحية، وكما روي في نزول كبش الفداء.

وإذا ما خرجنا من القولين، وبحثنا في لفظ الإنزال الوارد في كتابه الله تعالىٰ؛ وجدنا أنه قد ورد علىٰ ثلاث صور:

الأولىٰ: إنزال الحديد، حيث قال سبحانه وتعالىٰ: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ فأطلق الإنزال ولم يذكر من أين أنزله سبحانه وتعالىٰ، وليس في ظاهر الآية أن إنزال الحديد من السماء، والمعروف أن الحديد أكثر ما يؤخذ من الجبال، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلَ ٱلَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمْ﴾. فإذا كان هذا يسمىٰ نزولًا؛ فهو في الحديد المنزل من الجبال أولىٰ؛ فإن الجبال أعلىٰ من الحصون. ومثل هذا قوله تعالىٰ: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾. فإنه ينزل الماء من أصلاب الذكور، إلىٰ بطون الإناث، ثم ينزل الأجنة من بطون الإناث إلىٰ الأرض، ومن المشهور في اللغة أنه يقال عن ابن آدم: أنزل الماء. أو المني.

الثانية: في إنزال الغيث، حيث قال جل جلاله: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾. فذكر أنه أنزل المطر من السماء، وهي مما يسمو علىٰ رؤوس بني آدم، والمطر ينزل من السحاب، الذي يسمو.

الثالثة: في إنزال القرآن الكريم، قال تعالىٰ: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [الزمر:١]. وقال تعالىٰ: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [الجاثية: ٢]. فأخبر أن القرآن الكريم منزل منه سبحانه وتعالىٰ.

وبهذا يظهر أنه ليس في ظاهر نصوص القرآن الكريم، أن الحديد مُنزَّل من السماء، أو أن الأنعام قد أُنزلت من السماء. وعلىٰ فرض أن النص يدل بظاهره علىٰ أنهما منزلان من السماء، فلا يوجد ما يمنع هذا، وليس في هذا أدنىٰ دلالة

على نفي كون الحديد مخلوقًا، أو أن تكون الأنعام مخلوقة؛ فالإجماع منعقد على أن الملائكة تنزل من السماء، كما أنه الإجماع منعقد على خلقها.

۞ الدليل الرابع: آيات المعية:

مما يستدل به الرازي على وجوب صرف نصوص الصفات عن ظاهرها: آيات المعية، إذ الجميع مجمع على أن الله سبحانه وتعالى ليس معنا في الأرض بذاته؛ فكانت مصروفة عن الظاهر؛ فكذلك بقية النصوص، يقول: «الرابع: قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾. وقوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾. وقوله تعالى: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾. وكل عاقل يعلم أن المراد منه: القرب بالعلم، والقدرة الإلهية»[1].

هذه النصوص مما يرى الرازي أنها تدل بظاهرها على شيء لا يليق أن يثبت لله ﷻ، والظاهر الذي توهم أن النصوص تدل عليه: أنه سبحانه وتعالى مخالط لنا بذاته. وهذا ما توهمه طوائف من الجهمية، الذين يتفقون مع الرازي في أنه سبحانه وتعالى ليس فوق العالم، إلا أنهم يختلفون معه في تحديد مكانه جل جلاله، فبينما قالوا: نحن نتمسك بظاهر القرآن؛ ونرى أنه سبحانه وتعالى نور، يحل في جميع العالم. يذهب الرازي إلى أنه لا مكان له ﷻ.

والحق إنما هو ما عليه أهل السنة والإثبات، الذين يمنعون أن يكون ظاهر الخطاب أن ذاته سبحانه وتعالى مختلطة بالمخلوقات، ويستدلون على أن هذا ليس ظاهر الآية، بأن الله جل جلاله قد فسرها في غير موضع من كتابه، وبين أنه قد استوى على العرش، وأنه إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه، وأنه رفع عيسى إليه، وأنه تعرج الملائكة والروح إليه، إلى غير ذلك من النصوص المحكمة التي تبين أن الله فوق الخلق.

ومع دلالة هذه النصوص المحكمة، على أنه سبحانه وتعالى فوق العالم،

---

(١) أساس التقديس ص١٥٦.

فإن لفظ «مع» لا يدل بظاهره إلا علىٰ المقارنة المطلقة، من غير وجوب محايثة أحدهما للآخر، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ﴿٦٩﴾ ﴾ [النساء: ٦٩]. ولو كان ما ذهب إليه الرازي – من أن لفظ «مع» يوجب القرب بالذات؛ لكان ظاهر الآية: كل مطيع محايث ومخالط للأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين؛ فيكون الجميع في زمان واحد، ومكان واحد؛ وبطلان هذا مما لا يخفىٰ.

وليس المراد تفسير النصوص القرآنية، الواردة في مثل هذا، ولكن المراد: أن «مع» إنما تدل علىٰ المقارنة المطلقة، ثم تكون هذه المقارنة مختلفة من موضع إلىٰ موضع؛ بحسب سياق النص، وما يدل عليه من معان، يقال: هذا المتاع معي. لمحايثته لحامله. وإذا ما كان الظاهر إنما يظهر من خلال السياق؛ فسيكون ظاهر الآية الأولىٰ والآية الثالثة من الآيات التي ذكرها الرازي: أن الله سبحانه وتعالىٰ معنا بعلمه، وإذا كان هذا هو ظاهر النص؛ لم يكن النص مصروفا عن ظاهره، بل كان حملها علىٰ القرب بالعلم، والقدرة الإلهية، هو ظاهر النص.

وأما الآية الثانية – من الآيات التي ذكرها الرازي – فإنه وإن كان بعض أهل السنة والجماعة قد ذهب إلىٰ أن المراد أنه سبحانه وتعالىٰ قريب من الإنسان بعلمه وقدرته جل جلاله، إلا أن الحق أنه لا يجوز أن يراد بها مجرد العلم؛ فإنه سبحانه وتعالىٰ عالم بما يُسره الإنسان من القول، وبما يجهر به، وعالم بما تخفىٰ الصدور، وهو ﷻ عالم بما سيفعل هذا العبد، وإن لم يكن قد خطر في نفس العبد؛ فلا معنىٰ لتخصيصه حبل الوريد، والذهاب إلىٰ أنه ﷻ أقرب إلىٰ العبد منه.

ومن تأمل السياق؛ وجد النص يدل بظاهر علىٰ أن المراد: الملائكة؛ فإنه قال تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ وَنَعۡلَمُ مَا تُوَسۡوِسُ بِهِۦ نَفۡسُهُۥۖ وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ ﴿١٦﴾ إِذۡ يَتَلَقَّى ٱلۡمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ ﴿١٧﴾ مَّا يَلۡفِظُ مِن قَوۡلٍ إِلَّا لَدَيۡهِ رَقِيبٌ عَتِيدٞ ﴿١٨﴾ ﴾ [ق:

١٦ – ١٨]. فقيد القرب بهذا الزمان، وهو زمان تلقي المتلقيان، واحد عن اليمين، وآخر عن الشمال.

وهذا مثل قوله في الآية الأخرىٰ: ﴿ فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ﴿٨٤﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [الواقعة: ٨٣ – ٨٥]. فإنه جل جلاله لو أراد قرب ذاته المقدسة؛ لما قال ﷻ: ﴿ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾ ﴾. فإن هذا إنما يقال فيما يجوز أن يبصر في بعض الأحوال، والرب تبارك وتعالىٰ لا يراه في هذه الحياة الدنيا أحد من البشر. وأيضًا فإن هذا المحتضر قد يكون كافرًا، والكافر لا يخصه الرب بقربه منه دون من حوله، مع أنه قد يكون حوله قوم مؤمنون.

وإذا لم تكن النصوص التي استدل بها الرازي، نصوص دالة بظاهرها علىٰ شيء ممتنع في حقه جل جلاله؛ لم يكن قد استدل علىٰ صحة منهجه في التعامل مع النصوص المثبتة للصفات الإلهية؛ ولم يكن قد أقام دليلا علىٰ بطلان حمل نصوص الصفات علىٰ الظاهر؛ فكان المتعين أن تُحمل علىٰ الظاهر؛ لأنه المنهج الذي استقر عليه فعل السلف.

۞ الدليل الخامس: القرب بسبب السجود:

أتىٰ النص دالا علىٰ كون السجود سبب للقرب منه جل جلاله، فما كان من الرازي إلا أن ذهب إلىٰ أن اللفظ يدل بالظاهر علىٰ القرب الحسي الذاتي؛ فيجب أن يكون مصروفا عن ظاهره، يقول: «الخامس: قوله تعالىٰ ﴿ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ﴾. فإن هذا القرب ليس إلا بالطاعة والعبودية، فأما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة أنه لا يحصل بسبب السجود» (١).

إذن فالمعنىٰ الذي توهم الرازي أن ظاهر الآية يدل عليه: أن الساجد علىٰ الأرض؛ قد اقترب بذاته من ذات الله ﷻ؛ فكان لابد من مخالفة ظاهر القرآن؛

(١) أساس التقديس ص١٥٦.

لأنه ﷻ ليس في الأرض بالاتفاق.

وما فهمه الرازي من الآية، شيء مخالف لما تدل عليه بظاهرها؛ لأنه ليس في ظاهر الآية إلا الأمر المطلق بالتقرب منه جل جلاله بالعمل الصالح، والسجود من العمل الصالح، فلما كان النص آمرا بالتقرب بالعمل الصالح، لا بالتقرب البدني الذاتي الحسي؛ لم تكن الآية تدل على المعنى الفاسد الذي فهمه الرازي عفا الله عنا وعنه.

وقولنا: إن القرب يكون بالطاعة والعبودية، لا يدل على أننا قد خالفنا ظاهر النص؛ لأن المتقرب إلى الله إنما يَقترِب بالطاعة والعبادة، التي من جملتها السجود، ومنها: الدعاء، قال تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ يَبۡتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلۡوَسِيلَةَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ وَيَرۡجُونَ رَحۡمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحۡذُورٗا ﴿٥٧﴾ ﴾ [الإسراء: ٥٧]. ومن الدعاء ما يفعله المؤمن رافعا يديه إلى السماء؛ فلا تكون الدلالة الظاهرة من النصوص أن المراد الاقتراب الحسي بالذات.

فما ذكره الرازي ؒ من أن القرب بالجهة لا يحصل بسبب السجود. كلام لا فائدة منه؛ لأنه لم يقل أحد: إن جسد الإنسان يرتفع بالسجود إلى فوق. ولكن قلوب بني آدم وأرواحهم لها قرب وبعد، وحركة وصعود وهبوط، والساجد إذا سجد اقترب قلبه واقتربت روحه إلى الله تعالى، وكذلك في جميع الأعمال الصالحة، التي يُتقرب بها إلى الله سبحانه وتعالى.

وإذا كان قرب العبد من ربه – في هذه الحياة الدنيا – إنما يكون بقلبه وروحه، فإنه في الآخرة يقرب بذاته من الله سبحانه وتعالى؛ بسبب ما قام به من الأعمال الصالحة، فمنهم من يكون في الفردوس الأعلى، المسقوف بعرش الرب جل جلاله؛ ولاريب أن من كان في الفردوس، كان بجسده ورحه أقرب من الله سبحانه وتعالى، ممن كان في أدنى منازل الجنة.

ومع هذا فإن الرازي لم يذكر المتقرب إليه، وهل هو الله سبحانه وتعالى؟ أم الجنة؟ ومهما ذكر في تحديد المتقرَّب منه، فإن المحذور الذي فر إليه من جنس ما فر منه؛ لأن الساجد لم يقطع أي مسافة ببدنه، لا إلى الله سبحانه وتعالى، ولا

إلىٰ الجنة.

۞ الدليل السادس: وجهة المصلي:

يقول الرازي في بيان هذا: «السادس: قوله تعالىٰ: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾. وقال تعالىٰ: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴾»(١).

وهذا قريب مما سبق. فأما ما يتعلق بآية القرب، فقد تقدم الحديث عنها؛ وظهر أنه لا يوجد ما يوجب صرف الآية عن ظاهرها؛ لأن المراد الملائكة عليهم السلام.

وأما الآية الأولىٰ، فإن الرازي لم يذكر ما هو الموجب لحملها علىٰ خلاف الظاهر، وفي سبيل تقرب مراده ﷺ، يمكن أن يقال: إنه يرىٰ أن ظاهر الآية: أن وجه الله سبحانه وتعالىٰ في أي جهة استقبلها الشخص، ومن المستحيل أن يكون وجه الله ﷻ في كل جهة؛ لأن للإنسان إقبال وإدبار؛ فوجب صرف الآية عن ظاهرها.

وفي البداية لا بد من التأكيد علىٰ أن الآية تشير إلىٰ أن العبد إذا استقبل ربه ﷻ في صلاته؛ اقبل عليه سبحانه وتعالىٰ بوجهه ما لم يصرف وجهه عنه، وهذا مما تواترت به الأحاديث الصحاح عن النبي ﷺ. صحيح أنه قد وجد من السلف – كمجاهد والشافعي وغيرهما – من قال: المراد: القبلة المخلوقة. ولكنه لم يقل بهذا لأنه يرىٰ صرف الآية عن ظاهرها، وإنما قاله لأن ذلك ظاهر الخطاب عنده، وهو مع قوله هذا، مؤمن بأن لله جل جلاله وجها، يراه المؤمنون في الآخرة.

ولعل أقرب الأقوال في تفسير هذه الآية: قول من ذهب إلىٰ أن الآية محمولة علىٰ كلا القولين؛ فهي تدل علىٰ إثبات صفة الوجه لله جل جلاله، وتدل علىٰ أنه أينما اتجه المصلي؛ فثم جهته التي يصلي إليها، وثم وجه الله جل جلاله.

(١) أساس التقديس ص١٥٦.

وهذا ليس صرفا للفظ عن ظاهره؛ فإن لفظ الوجه مما يطلق في اللغة على القبلة التي يستقبلها الشخص، قال تعالىٰ: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾. وكقولهم: فلان قد قصد هذا الوجه. وفلان جاء من هذا الوجه. أي: الجهة.

ومن قال بهذا القول، يحتج بأن الله سبحانه وتعالىٰ ذكر لفظ الوجه، لا لفظ الجهة؛ فلا يجوز حمل الآية علىٰ أحد المعنيين دون الثاني؛ لأن بيان جواز استقبال تلك الجهة في الصلاة، شيء مقصود من النص؛ فكان لابد من دلالة الآية علىٰ هذا. كما أن التأكيد علىٰ أن المصلي يستقبل ربه سبحانه وتعالىٰ شيء مقصود؛ فكان لابد من دلالة الآية علىٰ هذا. فجاءت الآية وافية بالمقصود، دالة علىٰ الأمرين.

فعلمنا أن الآية ليست مصروفة عن ظاهرها، بل هي دالة علىٰ إثبات صفة الوجه لله ﷻ بظاهرها، ودالة علىٰ استقبال قبلة مخلوقة بظاهرها أيضا.

۞ الدليل السابع: حفظ الصدقة للمتصدق بها:

يقول الرازي في دليله السابع، من الأدلة التي استدل بها علىٰ أن الفرق الإسلامية مجمعة علىٰ التأويل: «السابع: قال تعالىٰ: ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ﴾. ولاشك أنه لابد فيه من التأويل» (١).

والرازي يذكر هذا الدليل؛ ليستدل بما هو مركوز في نفوس العباد، من أن الله هو الغني؛ علىٰ أن الآية مصروفة عن ظاهرها؛ لأن الاقتراض لا يكون إلا من محتاج؛ فامتنع أن يقال مثل هذا في حقه جل جلاله. واستدلاله رحمه الله استدلال مردود؛ لأنه لا يوجد في لغة العرب أن الاقتراض مستلزم لحاجة المقترض، فقد يكون المقترض غنيًا عن الاقتراض، مقترضا لحاجة المقرض، كما كان الزبير ابن العوام يفعل، فعن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما: حسبت ما كان علىٰ الزبير من الدين؛ فوجدته ألفي ألف ومائتي ألف، قال: وإنما كان دينه الذي عليه أن الرجل كان يأتيه بالمال فيستودعه إياه. فيقول الزبير: لا ولكن هو سلف؛ إني

---

(١) أساس التقديس ص١٥٧.

أخشىٰ عليه الضيعة.

فلا يمتنع أن يكون الله سبحانه وتعالىٰ غنيا مقترضا، يقترض من مال عباده ما يحفظ لهم، حتىٰ يؤديه ﷻ إليهم يوم يكون المرء في ضل صدقته؛ فتكون الآية علىٰ ظاهرها، الدال علىٰ فضل التقرب إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ بالإنفاق في سبيله.

فغاية ما في الآية: أن يقول بعض الناس: تسميته قرضًا من باب المجاز. وكون اللفظ مجازًا لا يمنع أن يكون هو ظاهر الخطاب؛ إن كانت القرائن اللفظية مبينة لظاهر الخطاب.

۞ الدليل الثامن: مكر الله بمن يمكر به جل جلاله:

من كمال الرب ﷻ: قطعه واستئصاله لكل ماكر، وعلىٰ هذا يجب أن يحمل النص الذي استدل به الرازي عندما قال: «الثامن: قوله تعالىٰ: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾. ولا بد فيه من التأويل»(١).

والكلام علىٰ هذا أن يقال: الآية لا تدل بظاهرها علىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ نفسه جاء بذاته من أسفل الجدران؛ لنقبها من الأساس، بل ظاهرها: أن الله استأصلهم، والعرب تقول ذلك في الشيء المستأصل.

فأي حاجة إلىٰ التأويل يصرف اللفظ عن ظاهره إلىٰ معنىٰ آخر، وليس في ظاهر النص أي محذور.

۞ الدليل التاسع: المعية الخاصة:

مما يؤمن به أهل السنة والجماعة: أن المعية الخاصة لا تستلزم المخالطة بالذات، وإنما تدل علىٰ نصرة الله سبحانه وتعالىٰ لعباده؛ فيكون النص علىٰ ظاهره بلا حاجة إلىٰ تأويل. لكن الفخر الرازي يرىٰ أن النص دال علىٰ المخالطة بالذات؛ فوجب التأويل، يقول: «التاسع: قال تعالىٰ لموسىٰ وهارون:

---

(١) أساس التقديس ص١٥٧.

﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾ ﴾. وهذه المعية ليست إلا بالعلم والحفظ والرحمة؛ فهذه وأمثالها من الأمور التي لابد لكل عاقل من الاعتراف بحملها علىٰ التأويل. وبالله التوفيق»[١].

ولفظ المعية مما تقدم بحثه؛ وظهر أن مثل هذه الآية مما لا يوجب المخالطة بالذات. وأما ما يتعلق بهذه الآية بخصوصها، فإن الظاهر منها: أنه سبحانه وتعالىٰ يرعىٰ وينصر ويؤيد عباده وأوليائه.

***

وبهذه المناقشة للآيات التي ذكرها الفخر الرازي؛ ليستدل بها علىٰ وجوب تأويل ظواهر نصوص الصفات الإلهية؛ يتبن أن استدلاله بها غير صحيح؛ لأمور:

الأول: أن هذه الآيات جميعها ليس فيها ما يجوز تأويله تأويلا يصرفها عن الظاهر، فضلًا عن وجود ما يستوجب تأويلها؛ لأنه لا يظهر منها أي معنىٰ باطل، بل لا يظهر منها إلا ما هو حق، سواء كان الظهور باللفظ المفرد، أو بالتركيب.

ثانيًا: أنه لا توجد آية من الآيات التي ذكرها الرازي، إلا ومن الناس من ينكر ما ذكره فيها من تأويل؛ وبهذا يبطل الاحتجاج بالإجماع علىٰ تأويل النصوص محل النزاع.

ثالثًا: أننا لو سلمنا جدلا بحصول الإجماع علىٰ تأويل بعضها، فإن هذا لا يفيد الرازي؛ لأن للمنازع أن يقول: إنما حصل الاتفاق علىٰ تأويل هذه الآية، ولم يحصل علىٰ جواز تأويل النصوص التي ستذكرها في فصول هذا القسم من كتابك، بل إن أهل التفسير والعلم بالحديث، يروون عن السلف وجوب إجراء هذه النصوص علىٰ الظاهر. فلا يكون الرازي قد استفاد شيئًا.

***

(١) أساس التقديس ص١٥٧.

ثانيًا
التأويل في أحاديث النبي ﷺ

بعد أن فرغ الفخر الرازي من ذكر النصوص القرآنية، التي يرىٰ أنها تدال علىٰ حصول اتفاق من الفرق الإسلامية، علىٰ جواز التأويل؛ انتقل إلىٰ سنة الرسول ﷺ.

والأدلة التي ذكرها:

۞ الدليل الأول: الحث على عيادة المريض وإطعام الطعام:

من الأصول العقدية: أن الله سبحانه وتعالىٰ إله صمد، غني عن كل ما سواه. ومن قواعد العدالة: أن الجزاء من جنس العمل. ومتىٰ ما فسرنا الحديث القدسي الآتي علىٰ ضوء هذا؛ كان حقا علىٰ ظاهره. لكن الإشكال أن ينظر إليه من حيثية من الحيثيات، بلا نظرة عامة، كما فعل الرازي عندما قال: «أما الأخبار: فهذا النوع فيه كثرة: فالأول: قوله ﷺ حكاية عن الله سبحانه وتعالىٰ: «**مرضت فلم تعدني، استطعمتك فما أطعمتني، استسقيتك فما سقيتني**». ولا يشك عاقل أن المراد منه التمثيل فقط» (١).

وهذا الحديث حديث أخرجه مسلم عن النبي ﷺ قال: «**إن الله ﷻ يقول يوم القيامة: يا ابن آدم: مرضت فلم تعدني. قال: يا رب كيف أعودك؟ وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟ يا ابن آدم: استطعمتك فلم تطعمني. قال: يا رب وكيف أطعمك؟ وأنت رب العالمين. قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان، فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟ يا ابن آدم: استسقيتك**

---

(١) أساس التقديس ص١٥٧.

فلم تسقني. قال: يا رب كيف أسقيك؟ وأنت رب العالمين. قال: استسقاك عبدي فلان، فلم تسقه، أما أنك لو سقيته وجدت ذلك عندي» (١).

وهو حديث لا يحتاج إلىٰ أن يصرف عن ظاهره؛ لأنه متىٰ كان الرب جل جلاله يقول لعبده: إن عبدي فلانًا مرض... عبدي فلان جاع... فإن الحديث يكون قطعي الدلالة في أن المريض والجائع والمستسقي هو العبد المخلوق، لا الرب الخالق جل جلاله. ولا يمكن لأحد من أهل الإسلام أن يقول: إن الظاهر أن الله ﷻ نفسه هو الجائع المريض؛ لأن المسلم يؤمن إيمانا جازما بأن نصوص الوحي منزهة عن أن يكون ظاهرها هو هذا المعنىٰ المعلوم الفساد؛ فدل هذا علىٰ أن ظاهر النص هو ما ذكرنا، وأنه لا يحتاج إلىٰ صرف له عن الظاهر.

وأما ما ذهب إليه من أن المراد هو التمثيل. فهو تمثيل للخالق جل جلاله بالمخلوق؛ لأنه – غفر الله له – حمل الحديث علىٰ التمثيل، والتمثيل لا يكون تمثيلا إلا إذا كان الحكم في الأصل صحيحا، ثم قدر وجوده في الفرع، وإذا كان الله سبحانه وتعالىٰ لا يجوز أن يُطعَم، كما لا يجوز أن يمرض ويعاد؛ فإنه لا يصح أن يجعل أصلا في التمثيل، ثم يجعل العبد فرعا، ويمثل الرب جل جلاله بالمخلوق الضعيف الناقص.

۞ الدليل الثاني: القرب الإلهي ممن تقرب إليه:

من الأحاديث التي أشكل فهمها علىٰ البعض، الحديث الذي ذكره الرازي قائلًا: «الثاني: قوله ﷺ حكاية عن ربه: «**من أتاني يمشي؛ أتيته هرولة**» (٢). ولا

---

(١) أخرجه مسلم (٢٥٦٩).

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٧٥) ولفظه: قال رسول الله ﷺ: يقول الله ﷻ: «**أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، إن ذكرني في نفسه؛ ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ؛ ذكرته في ملأ هم خير منهم، وإن تقرب مني شبرًا؛ تقربت إليه ذرعًا، وإن تقرب إلي ذراعًا؛ تقربت منه باعًا، وإن أتاني يمشي؛ أتيته هرولة**».

يشك عاقل في أن المراد منه التمثيل والتصوير» [١].

وهذا الحديث حديث صحيح، ولا ريب أن الله سبحانه وتعالىٰ جعل تقربه من عباده جزاء لتقربهم إليه بطاعته، وكما أن العبد لا يتقرب إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ بحركة بدنه، شبرًا وذراعًا ومشيًا وهرولة؛ فإنه يُعلم بظاهر الخطاب أن قرب الرب جل جلاله من عباده من جنس ذلك؛ فلا يكون ظاهر الخطاب معنا ممتنعا؛ لأنه ليس في الظاهر أن الله ﷻ يتقرب إلىٰ عباده بحركة بدنه، ذراعًا وباعا وهرولة، بل ظاهره هو المعنىٰ الحق.

ولا يمكن أن يقال: إن الصارف للفظ عن هذا هو القرينة الحسية العقلية، الدالة علىٰ أن العبد لا يتقرب علىٰ وجه الحركة البدنية. لأننا نقول: هذه القرينة الحسية الظاهرة لكل أحد، أبلغ من القرينة اللفظية؛ فيكون ظاهر الخطاب هو ما ظهر بها، لا ما ظهر بدونها.

۞ الدليل الثالث: حصول التأويل من السلف:

من المسالك التي سلكها الفخر الرازي رحمه الله في إثبات حصول الإجماع علىٰ التأويل من حيث الأصل: الاستدلال بما وجده من أقوال تنسب التأويل إلىٰ الإمام أحمد رحمه الله، وفي هذا يقول: «الثالث: نقل الشيخ الغزالي رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله أنه أقر بالتأويل في ثلاثة أحاديث: أحدها: قوله عليه السلام: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض**» [٢]. وثانيها: قوله عليه السلام: «**إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمين**» [٣]. وثالثها: قوله عليه السلام حكاية عن الله ﷻ: «**أنا جليس من**

---

(١) أساس التقديس ص١٥٧.

(٢) منكر. انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة للألباني رقم (٢٢٣).

(٣) قال العراقي: لم أجد له أصلًا. المصنوع في معرفة الحديث الموضوع للقاري ص٦٩. وقال الفتني: لم نجده. تذكرة الموضوعات ص١٠١.

ذكرني»(١).» (٢).

وهنا نجد أن الرازي يجنح إلىٰ استدلال فيه نوع اختلاف عما سبق، ولكنه من ناحية الدلالة مماثل لما سبق؛ لأن هذا النقل نقل غير دقيق؛ فإن الغزالي إنما قال في الإحياء: «سمعت بعض أصحابنا يقول: إنه حسم الباب في التأويل إلا لثلاثة ألفاظ: قوله ﷺ: الحجر الأسود يمين الله في أرضه. وقوله ﷺ: قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن. وقوله ﷺ: إني أجد نفس الرحمن من قبل اليمين » (٣). فإما أن يكون الرازي قد غلط في النقل عن الغزالي. وإما أن يكون الغزالي قد تعددت أقواله؛ فيكون النقل نقلاً غير مضبوط، إما من الغزالي، الذي اضطرب نقله عن الإمام أحمد، وإما من الرازي، الذي اضطرب في نقله عن الغزالي.

وأما الغزالي فإنه إنما تكلم بمبلغ علمه، وما وصل إليه من كلام السلف والأئمة؛ فكان كلامه في غاية النقص، صحيح أنه رحمه الله كان من أعلم الناس وأدينهم، مع ميله في آخر عمره إلىٰ طريقة أهل الحديث، وكثرة المطالعة لصحيح البخاري، إلا أن أبا حامد لم يصل إلىٰ معرفة ذلك علىٰ حقيقته، وإن كان يومئ إليهم جملة لا تفصيلًا؛ ولهذا امتلأت كتبه بالموضوعات، مع وجود أحاديث صحيحة تدل علىٰ ما أراد أن يستدل عليه.

ومما يبين ضعفه في معرفة الكلام الصحيح من السقيم: هذا النقل الذي نقله

---

(١) ذكره ابن أبي شيبة عن كعب الأحبار (٣٤٢٨٨). ولفظه: عن عطاء بن أبي مروان الأسلمي عن أبيه عن كعب قال: قال موسىٰ: أي رب: أقريب أنت فأناجيك؟ أم بعيد فأناديك؟ قال: يا موسىٰ أنا جليس من ذكرني. قال يا رب: فأنا نكون من الحال علىٰ حال نعظمك أو نجلك أن نذكرك عليها؟ قال: وما هي: قال: الجنابة والغائط. قال: يا موسىٰ اذكرني علىٰ كل حال. وكعب الأحبار من أشهر اليهود الذين أسلموا، وممن يروي عن بني إسرائيل. ثم إنه لم يذكر الخبر علىٰ أنه من النبي ﷺ.

(٢) أساس التقديس ص١٥٨.

(٣) إحياء علوم الدين ج١ص١٠٣ – ص١٠٤.

عن الإمام أحمد رحمهما الله، فمع أن كلام الإمام في الأصول، قد ملأ الدنيا، نجد الغزالي ينقل هذا النقل، الذي نقله عن الإمام أحمد مجهول لا يعرف، ثم إن ذلك المجهول أرسله إرسالًا عن أحمد، ولا نزاع بين من يعرف الإمام أحمد وكلامه أن هذا كذب مفترىٰ عليه؛ فإن نصوصه المنقول عنه بالتواتر ترده.

ومع كثرة ما كان الغزالي ينقل عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة والتابعين وعلماء السلف من الأكاذيب، فإنه لم يكن ممن يتعمد الكذب؛ فإنه كان أجل قدرًا من ذلك، وكان من أعظم الناس ذكاء، وطلبًا للعلم، وبحثًا عن الأمور. وهو فيما قاله كان من أعظم الناس قصدًا للحق، وله من الكلام الحسن المقبول أشياء عظيمة بليغة، ومن حسن التقسيم والترتيب ما هو به من أحسن المصنفين، لكن لكونه استنفد الكثير من وقته في مطالعة كلام الفلاسفة والصوفية؛ لم يصل إلىٰ ما جاء به الرسول ﷺ علىٰ الوجه التفصيلي؛ فكان ينقل ما ينقل بحسب ما بلغه.

والمقصود أن هذا كذب علىٰ الإمام أحمد، وتأويل هذه الأحاديث الثلاثة علىٰ نحو ما ذكره الرازي أو الغزالي رحمهما الله، لا يصلح أن يقوله أحدٌ من تلاميذ الإمام، فكيف بالإمام رحمه الله، الذي كان من أعلم الناس بصحيح الحديث من ضعيفه. وكيف يحتاج الإمام رحمه الله إلىٰ تأويل قوله: الحجر الأسود يمين الله في الأرض. مع أنه لم يصححه؟!

ولو سلمنا جدلًا أنه حديث صحيح، فإن لفظه يدل بالنص علىٰ أن الحجر الأسود ليس هو يمين الله التي هي صفة له جل جلاله، حيث قال: في الأرض؛ فكيف يجوز أن يقال: إن هذا متأول مصروف عن ظاهره، وهو نص في معنىٰ لا يحتمل ما ذكره المتأول من معنىٰ باطل؟

وأيضًا فإنه قال: من استلمه وقبله فكأنما صافح الله، وقبل يده. ولم يقل: فقد صافح الله. وذلك نص في المغايرة بين المشبه والمشبه به، فكيف يقال: إنه مصروف عن ظاهره؟!

وأما قوله: إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمين. فهو **أيضا** مما لم ينقل عن

الإمام أحمد فيه كلام، وإنما تكلم فيه بعض أصحابه، مثل: ابن حامد، وابن بطة، والقاضي وغيرهم. ومن تأول هذا الخبر من أصحاب الإمام أحمد، فقد بين أنه إنما تأوله لأن فيه ما يدل علىٰ التأويل، ومثل هذا التأويل لا ينازع في جوازه أحد. ولكنه منهج مختلف تماما عن المنهج الذي يسلكه الرازي، الذي لا ينظر إلىٰ القرائن الموجودة في النص، أو في القرائن التي قيل فيها النص، وإنما يوجب صرف ظواهر نصوص الصفات بشبهات عقلية، يمنع سياق النص أن تكون معتبرة، فضلا عن أن تكون موجبة لصرف اللفظ عن ظاهره.

وهذا مع أنه لا يجوز أن يصرف اللفظ عن ظاهره إلا عند قيام الدليل القاطع علىٰ أن ظاهره محال، ومتىٰ ما كان ظاهر النص مما لا يليق بالله سبحانه وتعالىٰ؛ فلا يمكن أن تكون الأدلة النقلية قاصرة عن بيان وجوب صرفه عن ظاهره، فإن كان النص مصروفًا عن الظاهر بدلالة الأدلة النقلية؛ سقط الاعتماد علىٰ الأدلة العقلية، التي يرىٰ الرازي أنها حاكمة علىٰ النص؛ فأقام عليها منهجه في التأويل.

وأما الحديث الثالث، وهو: قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن. فقد نص الإمام أحمد ﵀ علىٰ رد تأويل الجهمية لهذا النص، مبينا أنه لا يجوز لأحد أن يتجاوز ما ورد عن النبي ﷺ، وأن المتعين أن يحمل الحديث علىٰ ظاهره، كغيره من نصوص الصفات التي جاءت في الأحاديث.

وبهذا يظهر ضعف هذا الاستدلال، ويتبين لنا: أن الإمام أحمد ﵀ لم يصرف أي نص عن ظاهره، بل كان ﵀ يؤمن بوجوب الإيمان بنصوص الصفات علىٰ الظاهر، ويكل علم كيفية هذه الصفات إلىٰ الرب جل جلاله.

۞ الدليل الرابع: التأويل عند السلف:

هذا الدليل امتداد للدليل السابق، لكنه ليس نقلًا عن الغزالي، بل هو مما يذكر الفخر الرازي أن الإمام أحمد انتهجه في رده علىٰ المعتزلة، يقول: «الرابع:

حُكي أن المعتزلة تمسكوا في خلق القرآن، بما روي عنه ﷺ أنه: «**تأتىٰ سورة البقرة وآل عمران كذا وكذا يوم القيامة، كأنهما غمامتان**»[(١)]. فأجاب أحمد بن حنبل رحمه الله، وقال: «يعني ثواب قارئيهما». وهذا تصريح منه بالتأويل»[(٢)].

نلاحظ جليًّا أن الفخر الرازي حريص علىٰ إيجاد إجماع حول التأويل، فما كان منه إلىٰ أن حرص علىٰ إظهار الإمام أحمد في صورة المؤيد للتأويل؛ لأن الإمام من أشهر من تصدىٰ للتعطيل، وصرح بوجوب حمل نصوص الصفات علىٰ الظاهر. وموقف الإمام أحمد من التأويل عمومًا، ومن تأويل هذا الحديث خصوصا، مذكور في قصة مناظرته رحمه الله للجهمية، فإنهم ذكروا له هذا الحديث؛ ليستدلوا به علىٰ أن القرآن مخلوق، بدليل مجيئه يوم القيامة. فبين رحمه الله أن مجيء القرآن، هو من نضير ما ورد من مجيء الأعمال الصالحة في الصورة الحسنة.

والمعنىٰ الذي يظهر الذي من هذه النصوص: أن الله سبحانه وتعالىٰ يخلق العمل الصالح علىٰ صورة يصورها جل جلاله، لا أن العمل يأتي بنفسه علىٰ صورة الرجل الحسن؛ وعلىٰ هذا فلا يكون هذا الخطاب مصروفًا عن ظاهره.

وهذا مثل قول العرب: لأوفينك ما عملت. فالعربي لا يفهم من ظاهر الكلام أنه يريد نفس ما عمل هذا العامل، وإنما يفهم أنه يعده علىٰ الطاعة بالثواب، ويتوعده علىٰ المعاصي بالعقاب. وكذلك النص الذي ذكره الرازي، فإن ظاهره: مجيء ثواب سورتي البقرة وآل عمران في صورة يستضل بها من كان من أهل القرآن؛ فإن القرآن كلام الله، وكلامه جل جلاله صفة من صفاته.

---

(١) أخرجه مسلم (٨٠٤) ولفظه: «**اقرؤوا القرآن؛ فإنه يأتي يوم القيامة شفيعا لأصحابه، اقرؤوا الزهراوين البقرة وسورة آل عمران؛ فإنهما تأتيان يوم القيامة كأنهما غمامتان، أو كأنهما غيايتان، أو كأنهما فرقان من طير صواف، تحاجان عن أصحابهما، اقرؤوا سورة البقرة؛ فإن أخذها بركة، وتركها حسرة، ولا يستطيعها البطلة**».

(٢) أساس التقديس ص١٥٩.

ثم إن الناس قد تنازعوا في نفس الأعراض من الأعمال وغيرها، هل يجوز أن تقلب أجسامًا قائمة بأنفسها:

فقال قائلون: إن هذا جائز؛ لأن الله علىٰ كل شيء قدير، وهو جل جلاله من خلق الجسم جسمًا، والعرض عرضًا؛ فجائز أن يقلب العرض جسمًا، والجسم عرضًا.

وقال أكثر أهل الكلام: يمتنع قلب الأعراض أجسامًا، والأجسام أعراضًا.

۞ الدليل الخامس: خلق الرحم:

من النصوص التي يرىٰ الرازي أن الفرق مجمعة علىٰ تأويلها: هذا النص المبين لخلق الخلق، والمراد تحديدًا: خلق الرحم، وما كان منها ساعة خلقها، يقول الرازي: «الخامس: قوله ﷺ: «**إن الرحم يتعلق بحقوتي الرحمن، فيقول سبحانه وتعالىٰ: أصل من وصلك**» (١). وهذا لا بد له من التأويل» (٢).

هذا الحديث حديث رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ، وهو من الأخبار التي يجريها علىٰ الظاهر كل من آمن بإجراء نصوص الصفات علىٰ الظاهر، ويتعامل معها بالمنهجية نفسها، كما يتعامل مع هذا النص؛ فيرىٰ أن هذا الحديث يدل علىٰ صفة ذاته، من غير تكييف ولا تشبيه؛ ومن هنا بين الأئمة أن إجراء الحديث علىٰ الظاهر غير الممتنع، بل هو كما ورد في وضع جل جلاله لقدمه في النار، وكما ثبت في خلق آدم بيديه سبحانه وتعالىٰ، وكيف يمتنع أن يجرىٰ هذا النص علىٰ ظاهره، من أن النصوص قد أتت بإثبات الصفات الذاتية لله ﷻ، مثل:

---

(١) أخرجه البخاري (٤٨٣٠) ولفظه: «**خلق الله الخلق، فلما فرغ منه قامت الرحم، فأخذت بحقو الرحمن، فقال لها: مه؟ قالت: هذا مقام العائذ بك من القطيعة. قال: ألا ترضين أن أصل من وصلك، وأقطع من قطعك؟ قالت: بلىٰ يا رب. قال: فذاك لك. قال أبو هريرة: اقرؤوا إن شئتم:** ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾».

(٢) أساس التقديس ص١٥٩.

الوجه، واليدان.

وبهذا يكون النزاع في هذا النص، كالنزاع في بقية نصوص الصفات، ولما كان النزاع في هذا النص، مماثلا للنزاع الحاصل بين مثبتة الصفات وبين غيرهم؛ لم يجز للرازي أن يقول: لابد لهذا النص من تأويل. إلا إن أبطل منهج من يثبت الصفات الإلهية بالكلية، وهو لم يفعل. أو ذكر حجة توجب تأويل هذا الدليل بخصوصه، وهو لم يفعل؛ فلا يكون قد أثبت ما ذكره من أنه لا بد لهذا النص من تأويل.

۞ الدليل السادس: الاستدلال بما لا يصح:

مما ستدل به الرازي علىٰ وجوب التأويل: «السادس: قال ﷺ: «**إن المسجد لينزوي من النخامة، كما تنزوي الجلدة من النار**» (١). ولا بد فيه من التأويل»(٢).

وهذا النص – مع أنه موجود في بيان تلبيس الجهمية – فإني لم أجد لابن تيمية رحمه الله عنه أي كلام، ولا أدري هل هو سقط في المخطوط؟ أم أنه رأىٰ ألا يناقشه؛ لأنه أثر موقوف علىٰ أبي هريرة رضي الله عنه .

۞ الدليل السابع: تصريف القلوب:

يؤمن أهل السنة والجماعة بأن قلوب العباد بيده جل جلاله، يقلبها كيف يشاء، يصبح الرجل مؤمنا؛ ويمسي كافرا، ويمسي كافرا؛ فيصبح تقيا، ويستدلون لهذا بأدلة، منها هذا الدليل الذي ذكره الرازي، موجبًا فيه التأويل:

---

(١) قال الكناني: في سنده من لم أعرفه، وأورده الغزالي في الإحياء مختصرًا ولفظه: **إن المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجلد من النار**. وقال العراقي في تخريجه: لا أصل له مرفوعًا، وإنما هو من قول أبي هريرة. تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ج٢ص١١٥.

(٢) أساس التقديس ص١٦٠.

«السابع: قال عليه السلام: «**قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن**» (١). وهذا لا بد فيه من التأويل؛ لأنا نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا إصبعان بينهما قلوبنا» (٢).

وذهاب الرازي إلىٰ أنه لا بد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره، شيء لا يقوم علىٰ أي دليل، إلا ما زعمه من أن ظاهر الحديث: أن أصابع الرب في صدور العباد. وليس الأمر كما زعم؛ فلو أن النص أخبرنا أن أصابع الملائكة أو الجن في صدورنا، لعلمنا أن ظاهر النص لا يدل علىٰ أنها أصابعهم مخترقة لصدورنا؛ يدل لهذا ما جاء في الصحيحين أنه ﷺ قال: «**يعقد الشيطان علىٰ قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد، يضرب كل عقدة: عليك ليل طويل؛ فارقد. فإن استيقظ فذكر الله؛ انحلت عقدة، فإن توضأ؛ انحلت عقدة، فإن صلىٰ؛ انحلت عقدة؛ فأصبح نشيطا طيب النفس، وإلا أصبح خبيث النفس كسلان**» (٣). فنحن مع إيماننا بهذا لحديث، نعلم أنه لا يراد إثبات العقد الحسية، ونعلم أن ظاهر النص لا يدل علىٰ هذا.

وإذا ما عدنا إلىٰ النص الذي ذكره الرازي، لم نجد فيه إلا الإخبار بأن قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن، يقلبها جل جلاله كيف يشاء، وكون الشيء بين شيئين لا يدل بظاهره علىٰ أنه مماس لهما، كما في قوله ﷻ: ﴿وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾. وإذا لم لكن الظاهر من اللفظ إثبات المماسة؛ لم يكن استدلال الرازي استدلالًا صحيحًا.

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٥٤) ولفظه: «**إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء**»، ثم قال رسول الله ﷺ: «**اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا علىٰ طاعتك**».

(٢) أساس التقديس ص١٦٠.

(٣) أخرجه البخاري (١١٤٢) ومسلم (٧٧٦).

۞ الدليل الثامن: قربه جل جلاله من أوليائه:

من كرم الله ﷻ: أنه يتقرب ممن خافه واتقاه، وهذا حق علىٰ ظاهره، لا يلزم منه محذور، خلافًا لما توهمه الرازي عندما قال: «الثامن: قوله ﵇ – حكاية عن الله تعالىٰ -: «**أنا عند المنكسرة قلوبهم**» [(١)]. ليست هذه العندية إلا بالرحمة. وأيضًا قال ﷺ – حكاية عن الله تعالىٰ في صفة الأولياء -: «**فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به**» [(٢)]. ومن المعلوم بالضرورة أن القوة الباصرة التي بها يرىٰ الأشياء، ليست هي الله سبحانه وتعالىٰ» [(٣)].

فالذي يريد الرازي أن يصل إليه من ذكره لهذه النصوص: أن يؤيد ما أقام الكتاب من أجله، من وجوب صرف نصوص الصفات عن ظاهرها؛ لأن إبقائها علىٰ الظاهر؛ يستوجب تنقص الله سبحانه وتعالىٰ. ومن هذه النصوص: ما ذكره من أن الله جل جلاله قال: «أنا عند المنكسرة قلوبهم». ووجه الاستدلال: أن النص يدل بظاهره علىٰ مخالطة الذات الإلهية للمنكسرة قلوبهم، ولما كان هذا محالا؛ تعين صرف اللفظ عن ظاهره؛ وتفسير العندية بالرحمة.

وهذا الاستدلال استدلال غير صحيح؛ لأن النص علىٰ فرض ثبوته، لا يظهر منه أن الله نزل من فوق العرش، وانتقل إلىٰ عند هؤلاء، بل هذا شيء معلوم الفساد بالضرورة، فكيف يكون ظاهر الحديث شيئًا مجمعًا علىٰ بطلانه؟!

---

(١) لا أصل له. انظر: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة لملا علي القاري ص١١٨.

(٢) أخرجه البخاري (٦٥٠٢). ولفظه: عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله قال: من عادىٰ لي وليًّا؛ فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء، أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل؛ حتىٰ أحبه، فإذا أحببته؛ كنت سمعه الذي يسمع به؛ وبصره الذي يبصر به؛ ويده التي يبطش بها؛ ورجله التي يمشي بها؛ وإن سألني لأعطينه؛ ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت، وأنا أكره مساءته**».

(٣) أساس التقديس ص١٦١.

خصوصًا والقرينة الظاهرة تمنع هذا وترده، وذلك أن الظروف يتنوع تعلقها بالمظروفات، فعندما يقال: رأيت فلانًا في داره. ورأيت فلانًا في المرآة. ورأيت فلانًا في المنام. فالظرف واحد في المواضع الثلاثة، مع العلم بأن الظاهر مختلف تماما، ومن صور الاختلاف: أن ظاهر اللفظ الأول: أن ذاته قد كانت في داره، وليس هذا ظاهر اللفظين الآخرين.

وإذا عرف هذا فالظرف «عند» تتنوع دلالته بتنوع المظروف، ويتنوع أيضًا بتنوع ما يضاف إليه من الظرف، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ ﴿٤٨﴾ ﴾ [الصافات: ٤٨]. كما يستعمل هذا الظرف فيما يقوم بغيره من الصفات والأفعال، كقوله تعالىٰ: ﴿ أَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْغَيْبِ فَهُوَ يَرَىٰٓ ﴿٣٥﴾ ﴾ [النجم: ٣٥].

ويقولون: زيد عند عمرو عالم. وعمر عند زيد عادل. فإن الذي عنده من قبل ما في نفسه من الاعتقاد، فإذا اعتقد أنه عالم أو عدل كان عنده محبته وتعظيمه، وكذلك بالعكس، ومعلوم أن ذلك إنما صار ظرفًا لفظيًّا؛ لأن المعلوم المحبوب والمعظم لابد أن ترتسم صورته في النفس، فيقال: فلان عالم عندي. والظاهر ليس إلا اعتقاد علمه، لا نفس ذاته، أو نفس علمه.

والمقصود أن قوله: أين أجدك؟ قال: عند المنكسرة قلوبهم من أجلي. ليس ظاهره أن ذات جل جلاله تكون موجودة في المكان الذي يكون من انكسر قلبه. بل المراد: أن الله سبحانه وتعالىٰ يكون موجودًا في قلبه، وفي نفسه؛ وهذا ما يوضح أن الخطاب – فيما لو صح – حق علىٰ ظاهره. وهو مماثل لقول القائل: وجدت رسول الله ﷺ عند المتبعين لسنته. فكما أنه لا يظهر من هذا أنه ﷺ معهم بذاته، فلا يظهر من النص الآخر أن الرب جل جلاله بذاته عند المنكسر قلبه.

وأما الحديث القدسي الثاني، فلو أن الرازي قد تأمل الحديث بألفاظه؛ لعلم أن معناه ظاهر لا يحتاج إلىٰ تأويل؛ فإنه – وهو كما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله قال: من عادىٰ لي وليا؛ فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء، أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال**

عبدي يتقرب إلي بالنوافل؛ حتىٰ أحبه، فإذا أحببته؛ كنت سمعه الذي يسمع به؛ وبصره الذي يبصر به؛ ويده التي يبطش بها؛ ورجله التي يمشي بها؛ وإن سألني لأعطينه؛ ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت، وأنا أكره مساءته» (١).

فقوله: «**من عادىٰ لي وليا؛ فقد بارزني بالمحاربة**». تصريح منه سبحانه وتعالىٰ بالتفريق بين الخالق والمخلوق؛ حيث جعل معاداة أوليائه سببا في معاداته ﷻ، ولم يجعل نفسه وذاته جل جلاله هي نفس ذات وليه.

ثم قال: «**وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه**». وقال: لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتىٰ أحبه. وهذا كله تفريق بين العبد المتقرب، والرب المتقرب إليه، وإظهار وبيان لكونه سبحانه وتعالىٰ ليس هو عين العبد وأعضائه وقواه.

ثم قال: «**فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه**». فقوله: كنت سمعه وبصره. وقوله: فبي يسمع وبي يبصر، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه. يبين هذا ويظهره.

ثم قال: «**وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت، وأكره مساءته، ولا بد له منه**». وهذا تصريح بأنه العبد ليس جزءًا من الرب، ولا صفة له، وأنه يُقبض ويموت، ومعلوم أن الله جل جلاله حي لا يموت.

وهذا كله يبين أن ظاهر الحديث ليست المعاني الفاسدة التي ذكرها الرازي عفا الله عنه، وكيف يصح لمسلم أن يقول: إن هذه المعاني هي ظاهر الحديث، وهو يعلم أن الرسول ﷺ هو أحسن الناس بيانًا، وقد نزهه الله ﷻ أن يكون

---

(١) سبق تخريجه.

ظاهر كلامه ﷺ كفرًا وضلالًا وإفكًا.

۞ الدليل التاسع: اختصاص الله بصفاته:

من الحق الذي يجب علين أن نؤمن به: أن لله ﷻ صفات لا يشاركه فيها أحد، ومنها: الكبرياء، والعظمة، يدل لهذا الحديث الذي يرىٰ الرازي أنه دال علىٰ صحة التأويل، وهو: «التاسع: قال عليه السلام – حكاية عن الله سبحانه وتعالىٰ-: «**الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري**» (١). والعاقل لا يثبت لله تعالىٰ إزارًا ورداء» (٢).

وبالنظر إلىٰ هذا الاستدلال؛ نجد أن الرازي توهم أن ظاهر النص: إثبات الإزار المعروف، والرداء المعروف، لله ﷻ. وهو غير صحيح؛ فالحديث لا يثبت لله جل جلاله إزارًا ورداء من جنس الأزر والأردية التي يلبسها الناس، حتىٰ يقال: لابد من صرفه عن ظاهره. بل الحديث نص في نفي هذا المعنىٰ الفاسد؛ لأن فيه: «الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري؛ فمن نازعني واحدا منهما؛ قذفته في النار». فالعظمة هي الإزار، والكبرياء هو الرداء؛ فانتفىٰ المعنىٰ الفاسد بنص الحديث، فكيف يدعي الرازي أن المعنىٰ الفاسد الذي ذكره، هو ما دل عليه الحديث بظاهره؟!

بيان هذا: أن جنس اللباس في كل ما يضاف إليه هو بحسبه، فيذكر للخلق من بني آدم اللباس الذي يقيهم الحر والبرد ويستر عوراتهم، وهو المذكور في قوله تعال: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾ [الأعراف: ٢٦]. ثم من اللباس: الصفات التي تقوم بالإنسان، كما قال ﷻ: ﴿ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ ﴾. وليس

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٠٩٢) ولفظه: قال رسول الله ﷺ: «**قال الله ﷻ: الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري؛ فمن نازعني واحدا منهما؛ قذفته في النار**». وصححه الألباني.

(٢) أساس التقديس ص١٦١.

هذا مما يقال فيه: إنه خلاف الظاهر، وأنه يحتاج إلىٰ تأويل؛ فإنه لم يجرد لفظ اللباس، بل أضافه إلىٰ التقوىٰ.

ولما كان لباس الإنسان مما لا يصلح مشاركة غيره فيه، كالإزار والرداء ونحو ذلك، بل مشاركة الإنسان فيه مما يوجب له النقص والضرر. وكانت الكبرياء والعظمة مما اختص الله سبحانه وتعالىٰ به؛ كان الحديث دالا بظاهره علىٰ أن العظمة والكبرياء لا يصلحان إلا لله ﷻ، وأنهما من خصائصه سبحانه وتعالىٰ، التي يمتنع أن ينازعه ﷻ فيهما أحد، محاولا أن يتصف بهما.

۞ الدليل العاشر: تقديس آية الكرسي:

من **فضائل آية الكرسي**: ما ذكره الرازي مستدلا به علىٰ صحة منهجه في التأويل، قائلا: «العاشر: قال عليه السلام لأبي بن كعب: «**يا أبا المنذر أية آية في كتاب الله تعالىٰ أعظم؟**» فتردد فيه مرتين، ثم قال في الثالثة: آية الكرسي. فضرب يده عليه السلام علىٰ صدره، وقال: «**أصبت والذي نفسي بيده إن لها لسانًا يقدس الله تعالىٰ عند العرش**» (١). ولا بد فيه من التأويل؛ فثبت بكل ما ذكرنا: أن المصير إلىٰ التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل؛ وعند هذا قال المتكلمون: لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالىٰ منزه عن الجهة والجسمية؛ وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملًا صحيحًا؛ لئلا يصير ذلك سببًا للطعن فيها. فهذا تمام القول في المقدمة، وبالله التوفيق» (٢).

والقول في هذا النص الذي ذكره، كالقول في بقية النصوص الوارد في مجيء القرآن والأعمال الصالحة علىٰ مثل هذه الصورة، وقد تقدم هذا في الحديث

---

(١) أخرجه أحمد (٢١٢٧٨) ولفظه: عن عبد الله بن رباح، عن أبي: أن النبي ﷺ سأله: «**أي آية في كتاب الله أعظم؟**» قال: الله ورسوله أعلم. فرددها مرارًا، ثم قال أبي: آية الكرسي. قال: «**ليهنك العلم أبا المنذر، والذي نفسي بيده إن لها لسانا وشفتين، تقدس الملك عند ساق العرش**».

(٢) أساس التقديس ص١٦٢.

الرابع من الأحاديث التي احتج بها الرازي رحمه الله.

فالحديث جار علىٰ نفس الحكم، وهو مماثل لقول النبي ﷺ: «**لقيت إبراهيم ليلة أسري بي، فقال: يا محمد أقرئ أمتك مني السلام، وأخبرهم أن الجنة طيبة التربة، عذبة الماء، وأنها قيعان، وأن عراسها: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر**» (١). ومعلوم أنه ليس ظاهر الحديث أن نفس العمل أو القول الذي يقوم بالقائل يكون شجرا في الجنة، ولكن ظاهره: أن هذا الذكر سبب في وجود شجر يغرسه الله سبحانه وتعالىٰ للذاكر في الجنة.

***

وبهذا نكون قد أتينا علىٰ مناقشة ما استدل به الرازي من نصوص؛ وظهر لنا أن اعتماده علىٰ ما ذكر؛ لإيجاب تأويل نصوص الصفات الإلهية، تأويلا يصرفها عن ظاهرها الذي يظهر للمخاطبين، شيء غير صحيح؛ لأن ظاهر هذه النصوص ليس ما توهمه الرازي، ومتىٰ كان ظاهرها مخالفا لما ظن الرازي أنه الظاهر منها؛ لم يلزم شيء من المحذورات التي توهم أنها لازمة لمن أثبت النص علىٰ الحقيقة.

ونحن هنا لا ننكر التأويل جملة؛ فإنه لا خلاف بين المسلمين في أن تأويل كلام الله سبحانه وتعالىٰ، أو كلام رسوله ﷺ سائغ من حيث الأصل؛ لأنه قد يحصل بالتأويل بيان مراد الشارع. ولكن التأويل الذي ذهب إليه الرازي، ليس تأويلًا صحيحا؛ لأنه يعتمد في تأويل النصوص علىٰ شبهات عقلية، لا تصلح لأن تكون مستندًا لصرف اللفظ عن ظاهره، فكيف إن كان النص نصا في إثبات الصفات الإلهية.

ومما يبين ضعف المستند الذي أقام عليه الرازي منهجه في تأويل الصفات الإلهية: ما ذكره من أنه يلزم من إجراء نصوص الصفات علىٰ ظاهرها، إثبات الجهة والجسمية، وأهل الكلام ينزهونه جل جلاله عن الجهة والجسمية. وهذا

(١) أخرجه الترمذي (٣٤٦٢) وحسنه الألباني.

الكلام كلام غير دقيق؛ فإن ما نقله ﷺ ليس قول جميع المتكلمين؛ بل هم من أعظم الناس نزاعًا في كونه سبحانه وتعالىٰ موصوفًا بالجهة والجسمية، فمن متقدمي أهل الكلام من يصرح بإثبات لفظ الجسم والجهة، ومنهم من يثبت الجهة، وينكر أن يكون سبحانه وتعالىٰ جسما.

وليس هذا بالتناقض الوحيد بين أهل الكلام، فإن من اطلع علىٰ خلاف المعتزلة والأشاعرة في التأويل، وما تذهب إليه كل فرقة، من أن تأويل الفرقة الأخرىٰ باطل، إما بالضرورة وإما بالنظر؛ ظهر له أن التأويل الذي قال به المتكلمون، هم متنازعون في تحديد الحق والباطل منه، مع اتفاقهم علىٰ أنه لا يبين الحق إلا العقل، الذي يدعي كل منهم أنه معه. فإن لم يكن العقل متكلمًا ظاهرًا يفصل بينهم؛ كان الفصل بينهم متعذرًا؛ وكان معهم باطل قطعًا؛ ولا يمكن تمييز الحق الذي مع هذا أو ذاك؛ فوجب التوقف فيما ذكروه من تأويلات.

فإن قال قائل: إن الرازي لا يرىٰ الحق إلا مع الأشاعرة، فوجود خلاف فيما بينهم وبين المعتزلة، لا يدل علىٰ فساد منهج الأشاعرة في التأويل. قلنا: الخلاف الأشعري الأشعري مما لا يمكن أن ينكر، فإن من نظر إلىٰ أبي الحسن الأشعري وموقفه من الصفات الإلهية، رأىٰ أنه مختلف تماما عما كان عليه الحال عند الباقلاني. ثم إن منهج الباقلاني مختلف تماما عن منهج الرازي، الذي يختلف مع قدماء الأشاعرة، مع ادعاء الجميع لموافقة العقل، والذهاب إلىٰ أن العقل معهم في كل ما يقولون به.

ثم إنه متىٰ ما ثبت أن ما يسمونه معقولًا، مما يمتنع أن يفصل النزاع، أو أن يبين الحق من الباطل من هذه التأويلات، وكان الله سبحانه وتعالىٰ قد أخبر بأنه قد أقام الحجة علىٰ عباده؛ علم أنه لابد أن يكون ما يفصل النزاع، ويبين الحق من الباطل؛ هو الدليل النقلي الصحيح، قال تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾. فلا هادي للعباد، ولا فاصل بينهم في موارد النزاع، إلا كتاب الله جل جلاله، وسنة رسوله ﷺ.

الفصل الأول

في إثبات الصورة

حديث الصورة من الأحاديث التي حصل فيها تنازع شديد، بين أهل الحديث من جهة، وبين أهل الكلام من جهة، إذ يرىٰ أهل الكلام أن هذا الحديث مما لا يمكن أن يحمل علىٰ الظاهر، يقول الرازي: «الفصل الأول: في إثبات الصورة:

اعلم أن هذه اللفظة ما وردت في القرآن، لكنها واردة في الأخبار:

الخبر الأول: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته**» (١). وروىٰ ابن خزيمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا يقولن أحدكم لعبده: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك؛ فإن الله خلق آدم علىٰ صورته**» (٢).

والجواب: اعلم أن الهاء في قوله: «علىٰ صورته». يحتمل أن يكون عائدًا إلىٰ: شيء غير صورة آدم عليه السلام، وغير الله تعالىٰ. ويحتمل أن يكون عائدًا إلىٰ آدم. ويحتمل أن يكون عائدًا إلىٰ الله تعالىٰ. فهذه طرق ثلاثة:

الطريق الأول: أن يكون هذا الضمير عائدًا إلىٰ غير آدم، وإلىٰ غير الله تعالىٰ؛ وعلىٰ هذا التقدير ففي تأويل الخبر وجهان:

الأول: هو أن من قال لإنسان: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك. فهذا يكون شتمًا لآدم عليه السلام؛ فإنه لما كانت صورة هذا الإنسان مشابهة لصورة آدم؛ كان قوله: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك. شتمًا لآدم عليه السلام، ولجميع الأنبياء عليم السلام وذلك غير جائز؛ فلا جرم نهىٰ النبي ﷺ عن ذلك. وإنما

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٧٤٢٠) ولفظه: «**إذا ضرب أحدكم فليتجنب الوجه، ولا يقل: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإن الله تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته**».
وقالت اللجنة العلمية المخرجة للمسند: إسناده قوي.

(٢) أخرجه أحمد (٩٦٠٤) بالإسناد السابق نفسه.

خص آدم بالذكر؛ لأنه ﷺ هو الذي ابتدئت خلقه وجهه علىٰ هذه الصورة.

الثاني: إن لمراد منه إبطال قول من يقول: إن آدم كان علىٰ صورة أخرىٰ. مثل ما يقال: إنه كان عظيم الجثة، طويل القامة، بحيث يكون رأسه قريبًا من السماء. فالنبي ﷺ أشار إلىٰ إنسان معين، وقال: «إن الله خلق آدم علىٰ صورته». أي: كان شكل آدم مثل شكل هذا الإنسان، من غير تفاوت البته؛ فأبطل هذا البيان وهم من توهم أن آدم ﷺ كان علىٰ صورة أخرىٰ، غير هذه الصورة.

الطريق الثاني: أن يكون الضمير عائدًا علىٰ آدم ﷺ وهذا أولىٰ الوجوه الثلاثة؛ لأن عود الضمير إلىٰ أقرب المذكورات واجب، وفي هذا الحديث أقرب الأشياء المذكورة هو آدم ﷺ؛ فكان عود الضمير إليه أولىٰ. ثم علىٰ هذا الطريق ففي تأويل الخبر وجوه:

الأول: أنه تعالىٰ لما عظم أمر آدم، بجعله مسجود الملائكة. ثم إنه أتىٰ بتلك الزلة. فالله تعالىٰ لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره، فإنه نقل: أن الله تعالىٰ أخرجه من الجنة، وأخرج معه الحية والطاووس، وغير تعالىٰ خلقهما مع أنه لم يغير خلقة آدم ﷺ، بل تركه علىٰ الخلقة الأولىٰ، إكرامًا له وصونًا له من عذاب المسخ. فقوله ﷺ: «**إن الله تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته**». معناه: خلق آدم علىٰ هذه الصورة التي هي الآن باقية من غير وقوع التبديل فيها. والفرق بين هذا الجواب، والذي قبله: **أن** المقصود من هذا: بيان أنه ﷺ كان مصونًا عن المسخ. والجواب الأول ليس فيه إلا بيان أن هذه الصورة الموجودة، ليست إلا هي التي كانت موجودة من قبل، من غير تعرض لبيان أنه جعل مصونًا عن المسخ؛ بسبب زلته، مع أن غيره صار ممسوخًا.

الثاني: المراد منه: إبطال قول الدهرية الذين يقولون: إن الإنسان لا يتولد إلا بواسطة النطفة، ودم الطمث. فقال عليه الصلاة والسلام: «**إن الله خلق آدم علىٰ صورته**». ابتداء من غير تقدم نطفة وعلقة ومضغة.

الثالث: إن الإنسان لا يتكون إلا في مدة طويلة، وزمان مديد، بواسطة الأفلاك والعناصر. فقال ﷺ: «**إن الله خلق آدم علىٰ صورته**». أي: من غير هذه

الوسائط، والمقصود منه: الرد علىٰ الفلاسفة.

الرابع: المقصود منه: بيان أن هذه الصورة الإنسانية إنما حصلت بتخليق الله تعالىٰ وإيجاده، لا بتأثير القوة المصورة والمولدة، علىٰ ما تذكره الأطباء والفلاسفة؛ ولهذا قال الله تعالىٰ: «هو الله الخالق البارئ المصور». فهو «الخالق» أي: فهو العالم بأحوال الممكنات والمحدثات، و «البارئ» أي: هو المحدث للأجسام والذوات بعد عدمها، و «المصور» أي: هو الذي يركب تلك الذوات علىٰ صورها المخصوصة، وتركيباتها المخصوصة.

الخامس: قد تذكر الصورة ويراد بها الصفة؛ يقال: شرحت له صورة هذه الواقعة، وذكرت له صورة هذه المسألة. والمراد من الصورة في كل هذه المواضع: الصفة، فقوله عليه السلام: «**إن الله خلق آدم علىٰ صورته**». أي: علىٰ جملة صفاته وأحواله؛ وذلك لأن الإنسان حين يحدث، يكون في غاية الجهل والعجز، ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته؛ إلىٰ أن يصل إلىٰ حد الكمال؛ فبين النبي ﷺ أن آدم خلق من أول الأمر كاملًا تامًا في علمه وقدرته، وقوله: «**إن الله خلق آدم علىٰ صورته**». معناه: أنه خلقه في أول الأمر علىٰ صفته التي كانت حاصلة له في آخر الأمر.

وأيضًا: لا يبعد أن يدخل في لفظة الصورة كونه سعيدًا أو شقيًا، كما قال عليه السلام: «**السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه**». فقوله عليه الصلاة والسلام: «**إن الله خلق آدم علىٰ صورته**». أي: علىٰ جميع صفاته من كونه: سعيدًا، أو عارفًا، أو تائبًا، أو مقبولًا من عند الله تعالىٰ.

الطريق الثالث: أن يكون ذلك الضمير عائدًا إلىٰ الله تعالىٰ، وفيه وجوه:

الأول: المراد من الصورة: الصفة – كما بيناه – فيكون المعنىٰ: أن آدم امتاز عن سائر الأشخاص والأجسام بكونه عالمًا بالمعقولات، قادرًا علىٰ استنباط الحرف والصناعات، وهذه صفات شريفة، مناسبة لصفات الله تعالىٰ من بعض الوجوه؛ فصح قوله عليه السلام: «**إن الله خلق آدم علىٰ صورته**». بناء علىٰ هذا التأويل. فإن قيل: المشاركة في صفات الكمال تقتضي المشاركة في الإلهية. قلنا:

المشاركة في بعض اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة؛ لا تقتضي المساواة في الإلهية؛ ولهذا المعنىٰ قال تعالىٰ: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾. وقال ﷺ: «**تخلقوا بأخلاق الله**» (١).

الثاني: أنه كما يصح إضافة الصفة إلىٰ الموصوف، فقد يصح إضافتها إلىٰ الخالق والموجد؛ فيكون الغرض من هذه الإضافة: الدلالة علىٰ أن هذه الصورة ممتازة من سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة.

الثالث: قال الشيخ الغزالي رحمه الله: ليس الإنسان عبارة عن هذه البنية، بل هو موجود ليس بجسم ولا بجسماني، ولا تعلق له بهذا البدن، إلا علىٰ سبيل التدبير أو التصرف. فقوله ﷺ: «**إن الله خلق آدم علىٰ صورته**». أي: أن نسبة ذات آدم ﷺ إلىٰ هذا البدن، كنسبة الباري تعالىٰ إلىٰ العالم، من حيث أن كل واحد منهما غير حال في هذا الجسم، وإن كان مؤثرًا فيه بالتصرف والتدبير، والله أعلم.

الخبر الثاني: ما رواه ابن خزيمة في كتابه الذي سماه بـ «التوحيد» بإسناده عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تقبحوا الوجه؛ فإن الله خلق آدم علىٰ صورة الرحمن**». واعلم أن ابن خزيمة ضعف هذه الرواية، ويقول: إن صحت هذه الرواية، فلها تأويلان:

الأول: أن يكون المراد من الصورة: الصفة. علىٰ ما بيناه.

الثاني: أن يكون المراد من هذه الإضافة: بيان شرف هذه الصورة، كما في قوله: بيت الله، وناقة الله» (٢).

بعد ذكر الرازي لإقرار الفرق الإسلامية بوجوب تأويل بعض نصوص

---

(١) لا أصل له. انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة للألباني رقم (٢٨٢٢).

(٢) أساس التقديس ص١٦٣ - ص١٦٩.

الوحي، تأويلًا يصرفها عن ظاهرها؛ بدأ في التفصيل أكثر، ذاكرًا لبعض الصفات الإلهية، التي رأىٰ أنه يتعين تأويلها تأويلًا يصرفها عن ظاهرها، مفردا كل صفة بفصل مستقل؛ لأن المقدمة السابقة إنما هي تمهيد يمهد به الطريق لما أراده في هذه الفصول، إذ هو المقصد الرئيس من تأليف الكتاب.

وقد ابتدأ الرازي هذه الفصول، بفصل جمع ما وجد من أحاديث الصورة، ومنها الحديث الأول، وهو حديث مخرج في الصحيحين، فعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**خلق الله آدم وطوله ستون ذراعا، ثم قال: اذهب فسلم علىٰ أولئك من الملائكة، فاستمع ما يحيونك: تحيتك وتحية ذريتك. فقال السلام عليكم. فقالوا: السلام عليك ورحمة الله. فزادوه ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة علىٰ صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص حتىٰ الآن**» (١).

ولم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أن الضمير عائد إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ؛ لأنه الذي يدل عليه سياق الحديث. وهو أيضًا شيء مذكور في جميع نسخ التوراة الموجودة من عهد النبي ﷺ إلىٰ يومنا هذا، فلما لم يوجد في كلام النبي ﷺ، أو الصحابة رضي الله عنهم إنكار لما في التوراة، مع ما اشتهر عن السلف من التصريح بعودة الضمير إلىٰ الله جل جلاله؛ علمنا يقينا أن هذا هو الحق.

ولا يمكن أن نُعاب بما ذكرناه عن أهل الكتاب؛ لأن ما كان من العلم الموروث عن نبينا محمد ﷺ، فلنا أن نستشهد عليه بما عندهم، كما قال تعالىٰ: ﴿ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٤٣﴾ ﴾ [الرعد: ٤٣]. وقال تعالىٰ: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَكَفَرْتُم بِهِۦ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِۦ فَـَٔامَنَ وَٱسْتَكْبَرْتُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠﴾ ﴾ [الأحقاف: ١٠]. وقال تعالىٰ: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾ ﴾ [الشعراء: ١٩٦ - ١٩٧].

---

(١) أخرجه البخاري (٣٣٢٦)، ومسلم (٢٨٤١).

صحيح أنه قد وجد من العلماء من كره رواية هذه الأحاديث، لكنه لم يصدر في موقفه عن تأويل لها، أو إنكار لعودة الضمير علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، وإنما كره روايتها إذا وجد من لا يفهمها علىٰ مراد الشارع. كما قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : ما من رجل يحدث قومًا حديثًا لم تبلغه عقولهم؛ إلا كان فتنة لبعضهم. وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون؛ أتحبون أن يكذب الله ورسوله. وأما إن كان المكان صلحا لرواية الحديث؛ فالجميع متفق علىٰ وجوب تبليغ حديث الرسول ﷺ.

وبعد أن استقر رأي السلف علىٰ عودة الضمير إلىٰ الله عز وجل، حدث وانتشرت أقوال الجهمية في المائة الثالثة؛ فجعل طائفة الضمير فيه عائدًا إلىٰ غير الله سبحانه وتعالىٰ؛ فشاع هذا القول؛ فدخل علىٰ طائفة من العلماء المعروفين بالعلم والسنة، كأبي ثور، ومثل ما ذكره أبو بكر بن خزيمة في كتاب التوحيد، فإنه ذكر الاحتمالات الثلاثة: عودة الضمير إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ. عود الضمير إلىٰ المضروب. عودة الضمير إلىٰ آدم. ثم رجح أن يكون الضمير عائدا علىٰ المضروب والمشتوم، أي: أن الله عز وجل خلق آدم علىٰ صورة هذا المضروب، الذي أمر الضارب باجتناب وجهه؛ لأن وجوه بني آدم مشابهة لوجوه أبيهم آدم عليه السلام، فإذا قال الشاتم: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك؛ كان مقبحًا لوجه آدم عليه السلام.

والحق أن الضمير عائد إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، كما قال السلف؛ ولأن في الحديث الآخر: «**إذا ضرب أحدكم فليتجنب الوجه، ولا يقل: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك؛ فإن الله تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته**» (١). وليس فيه ذكر أحد يعود الضمير إليه غير الله سبحانه وتعالىٰ.

وإنما دخلت الشبهة علىٰ من دخلت عليه من أهل السنة والجماعة؛ لتفرق ألفاظ الحديث، وأما من جمع الروايات المروية عن النبي ﷺ في إخباره بخلق

---

(١) سبق تخريجه.

آدم وﷺ؛ فسوف يعلم الحق منها، ويتأكد أن الضمير عائد إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ؛ لأنه متىٰ ما اتفقنا علىٰ أن الحق محصور في الاحتمالات الثلاث. وعلمنا أنه لا يجوز أن تكون الصورة التي خلق عليها آدم ﷺ متأخرة عن حين خلقه؛ ظهر بطلان قول من قال: إن الضمير عائد إلىٰ المضروب. كما ظهر بطلان قول من قال: إن الضمير عائد إلىٰ آدم نفسه.

وبسبب وضوح الأدلة علىٰ أن المراد صورة الرحمن؛ قال أحمد بن حنبل: من قال: إن الله خلق آدم علىٰ صورة آدم. فهو جهمي؛ وأي صورة كانت لآدم قبل أن يخلقه.

وإذا ما عرفنا أنه يمتنع أن يكون الضمير عائدًا إلىٰ المضروب المشتوم؛ لأن الصورة التي خلق عليها آدم، يجب أن تكون سابقة لخلقه. فإنه لابد من الإجابة عن تفسير الرازي لقول من قال بهذا، بأنه من باب تكريم آدم وبنيه. وتعليله ؒ تعليل عليل؛ لأن في ذريته ﷺ من هو أعلىٰ منزلة منه، كنوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ ومحمد عليهم الصلاة والسلام؛ فهؤلاء سيكونون علة التحريم، لو كان المراد التكريم.

ثم إنه لو كان المراد تكريم آدم ﷺ؛ فسيكون النهي شاملًا لسائر الأعضاء، مانعًا من ضرب شيء من أعضاء بني آدم؛ فإن أعضاء بني آدم مشابهة لأعضاء آدم ﷺ، وهذا باطل بإجماع المسلمين علىٰ وجوب ضرب هذه الأعضاء في إقامة الحدود.

وأبعد من هذا: تأويل عودة الضمير إلىٰ المضروب المشتوم، بدعوىٰ أن المراد: الرد علىٰ من قال: إن آدم ﷺ كان علىٰ صورة غير صورة بنيه. لأنه لم يقل بهذا أحد، بل الكل متفق علىٰ أن الابن مخلوق في صورة مشابهة لصورة أبيه وإن علا.

وأما ذهاب الرازي إلىٰ أن الضمير عائد إلىٰ آدم ﷺ، فقول باطل؛ لأنه إذا قيل: إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه؛ فإن الله خلق آدم علىٰ صورة آدم. أو قيل: لا يقل أحدكم: قبح الله وجهك، ووجه من أشبه وجهك. فإن الله خلق آدم علىٰ

صورة آدم. كان هذا من أفسد الكلام؛ فإنه لا يكون بين العلة والحكم مناسبة أصلا، فإن كون آدم قد خلق علىٰ صورة آدم، ليس فيه مناسبة للنهي عن ضرب وتقبيح وجوه بنيه؛ فالتعليل بمثل هذه العلة من أقبح الكلام، الذي لا يصح أن ينسب إلىٰ النبي ﷺ.

وتوجيه عود الضمير إلىٰ آدم ؑ؛ بكونه سلم من المسخ لما أخرجه الله سبحانه وتعالىٰ من الجنة، في حين مسخ الحية والطاووس. توجيه بشيء لا يدل عليه دليل، فإن مسخ غيره ؑ شيء لا دليل عليه، والأصل أن إثبات المسخ لا يكون إلا بدليل، فكيف يصرف الحديث عن ظاهره بلا دليل. ثم إنه لو كان هذا هو المراد؛ فسيكون اللفظ: أبقىٰ آدم علىٰ صورته، أو لم يغير صورة آدم، أو ما شابه هذه الألفاظ.

وأما تعليل عودة الضمير إلىٰ آدم ؑ، بكون الحديث سيق للرد علىٰ قول الدهرية: إن الإنسان لا يتولد إلا بواسطة النطفة، ودم الطمث. فهذا من أعظم التناقض؛ لأن الذهاب إلىٰ أن العلة المانعة من ضرب الوجه وتقبيحه هي هذه العلة؛ يبيح ضرب وتقبيح وجوه بني آدم؛ لأنهم خلقوا بواسطة النطفة، ودم الطمث.

ثم إن الله ﷻ قد أخبر في كتابه أنه خلق آدم من الماء والتراب، ومن الطين ومن الحمأ المسنون، وهذه نصوص ظاهرات متواترات، يسمعها العام والخاص، وهي تدل بالنص علىٰ أن آدم ؑ لم يخلق من نطفة ودم طمث، وتبطل هذا القول إبطالًا بينًا معلومًا بالاضطرار، بخلاف هذا الحديث، فليس فيه دلالة إلا علىٰ إثبات الصورة، ومن المعلوم أنه ليس في إثبات الصورة دلالة علىٰ أنه لم يخلق من غيره؛ ألا ترىٰ أن الصورة ثابتة لبني آدم، ومع هذا فإنما خلقوا من النطفة، ودم الطمث.

كما لا يصح الذهاب إلىٰ أن الضمر عائد إلىٰ آدم ؑ، بدعوىٰ أنه يرد علىٰ الفلاسفة الذين قالوا: الإنسان لا يتكون في مدة طويلة، وزمان مديد. فإن لفظ الحديث لا يدل علىٰ نفي ما نسبه الرازي إليهم بوجه من الوجوه، لا حقيقة ولا

مجازًا، فكون آدم خلق علىٰ صورة نفسه، لا ينفي كونه ﷺ خلق في مدة أطول من مدة بنية.

وكيف يصح أن يقال: إن اللفظ يدل علىٰ أن آدم خلق في نفس المدة التي يستغرقها خلق بنيه، مع أن الحق أن آدم ﷺ تكون في مدة طويلة، وزمان مديد؛ فإن الله خلقه من التراب والماء وجعله صلصالًا، كما بقي أربعين عامًا قبل نفخ الروح فيه.

ثم أين دلالة الحديث علىٰ عدم تأثير الأفلاك والكواكب في خلق الإنسان. صحيح أن دلالة نصوص الكتاب والسنة علىٰ سقوط القول بتأثير الأفلاك والكواكب في خلق الإنسان دلالة قطعية، وإنما الحديث عن هذا النص تحديدا، الذي لا يدل علىٰ ما ذكر الرازي بأي نوع من أنواع الدلالة. وهذا الاستدلال منه دليل علىٰ تناقضه؛ فإنه مع كونه يحمل كلام النبي ﷺ هنا علىٰ رفع تأثير الأفلاك والعناصر، يقرر في كتبه الفلسفية أن نصوص القرآن والسنة تدل علىٰ تأثير الأفلاك والكواكب؛ فجعل كلام الله ورسوله ﷺ كلاما متناقضا.

وبظهور فساد ما ذكره الفخر الرازي من تأويلات؛ نصل إلىٰ ما ذكره في الوجه الخامس، من أن الصورة قد تذكر ويراد بها الصفة. واستدلاله ﷺ بهذا؛ علىٰ عودة الضمير إلىٰ آدم ﷺ، لا يدل علىٰ المطلوب؛ لأن الصورة هي الصورة الموجودة في الخارج، ثم تكون الصورة الذهنية المرتسمة في النفس، مبنية علىٰ هذه الصورة العينية. يقال: تصورت الشيء. إذا صارت صورته في النفس، فإن أراد أن الصورة لا يراد به إلا ما في الذهن؛ فهذا باطل؛ لأنه لا يوجد في كلام العرب إطلاق الصورة علىٰ هذا فقط. وأما إن أراد أن الصورة تطلق علىٰ الصور الخارجية، وعلىٰ الصورة الذهنية المطابقة لها؛ فهذا صحيح.

وبما أن الصورة لا تطلق إلا ويراد بها الصورة الخارجية، إما استقلالًا، وإما مع الصورة الذهنية؛ فيكون ما ذكره الرازي من أن المراد: صفة الكمال التي خلق عليها آدم ﷺ. توجيها باطلا؛ لأنه خالف كلام العرب. إضافة إلىٰ كون آدم ﷺ لم يخلق علىٰ ما ذكره؛ فإن المعروف أن التوبة كمال، وتوبته ﷺ إنما

كانت بعد الذنب، والذنب متأخر عن خلقه ﷺ؛ فظهر أنه آدم قد ازداد كمالا، لا أنه خلق علىٰ صورة لم يزدد بعدها كمالا.

والأصل أن الحديث في مدح آدم ﷺ، وفي بيان شيء مما اختص به ﷺ؛ وهذا ما يمنع أن يكون المراد: خلق سعيدًا عارفًا مقبولًا عند الله جل جلاله. لأنه لا يصح أن يحمل الحديث علىٰ معنىٰ يتشارك فيه آدم وغيره، وبما أن جميع الأشياء خلقها الله تعالىٰ علىٰ ما سبق من تقديره؛ فلا اختصاص لآدم بذلك؛ فامتنع حمل الحديث علىٰ هذا التأويل.

وبعد أن ظهر لنا ضعف ما ساقه الرازي من أدلة؛ ليدلل بها علىٰ أن الضمير عائد إلىٰ آدم ﷺ، أو إلىٰ غيره من المخلوقات، بقي أن نتطرق إلىٰ نقض ما ذكره من تأويلات؛ ليبطل بها قول من يقول: إن الضمير عائد إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ.

وأول ما يقال: إن الروايات موافقة لقول من يقول: إن الضمير يعود علىٰ الله ﷻ؛ إذ من هذه الروايات: «**علىٰ صورته**». و «**علىٰ صورة الرحمن**». و «**علىٰ صورتي**». وعلىٰ هذا فلا يصح أن يقال: المراد أن آدم امتاز عن سائر المخلوقات بكونه عالما بالمعقولات، قادرًا علىٰ استنباط الحرف والصناعات. لأن الصورة لا تطلق علىٰ الصورة الذهنية فقط، بل لابد من وجودة صورة مطابقة لها في الخارج؛ فكان قوله: «**علىٰ صورته**». مستوجبًا لوجود صورة في الخارج.

ولو صح أن يقال: إن آدم ﷺ خلق علىٰ صورة الرحمن؛ لأنه كان عالمًا بالمعقولات والحرف. لصح أن يقال: إن بني آدم خلقوا علىٰ صورة الرحمن؛ لأنه لا يوجد منهم شخص إلا وهو عالم بالمعقولات، أو عالم بالحرف والصناعات، أو عالم بها جميعًا. بل إن من بني آدم من فاقه ﷺ في هذا.

فإن قيل: القول بعودة الضمير إلىٰ الله جل جلاله؛ يوجب تشبيه الله سبحانه وتعالىٰ بالإنسان. قلنا: هذا لازم للرازي فيما ذهب إليه؛ ولهذا قال: فإن قيل: المشاركة في صفات الكمال تقتضي المشاركة في الإلهية. قلنا: المشاركة في

بعض اللوازم البعيدة، مع حصول المخالفة في الأمور الكثيرة؛ لا تقتضي المشاركة في الإلهية. ونحن نقول: إنا نثبت الوجه لله ﷻ، ونثبت الوجه للإنسان، ونؤمن بأن إثبات الصفة فرع عن إثبات الذات؛ فله ﷻ ذات لا تماثل الذوات، ووجه لا يماثل الوجوه، وللإنسان ذات، وصفة علىٰ ضوء هذه الذات البشرية.

فإن قيل: إثبات الصورة فيه تجسيم يقتضي التركيب، بخلاف إثبات الصفات المعنوية، التي لا تستلزم شيئًا من هذا. قلنا: قولكم: إن آدم عليه السلام مخلوق علىٰ صورة الله تعالىٰ المعنوية. لا يخلو:

أولًا: أن يكون ذلك مقتضيًا لكون صفات العبد المعنوية، مماثلة لصفات الله سبحانه وتعالىٰ؛ وهذا باطل ممتنع في العقل؛ فإن المتماثلين في الحقيقة يجوز علىٰ أحدهما ما يجوز علىٰ الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه؛ فيكون المخلوق مما يجب فيه أن يكون معدومًا محدثًا مفتقرًا ممكنا. كما يجب أن يكون الخالق قديمًا واجب الوجود غنيًّا؛ فيجب أن يكون الشيء الواحد واجبًا ممكنًا، غنيًّا فقيرًا، موجودًا معدومًا، وهذا جمع بين النقيضين.

ثانيًا: ألا يكون مقتضيًا لمماثلة صفات العبد المعنوية لصفات الرب المعنوية، بل تكون حقيقة الصفة تابعة لحقيقة الذات الموصوفة؛ فبطل قول القائل: إثبات الصورة فيه تجسيم يقتضي التركيب. لأن لهذا صورة ولهذا صورة، وحقيقة صفة كل منهما تابعة لحقيقة ذاته.

وأما استدلال الرازي لمذهبه، بما ذكره من أن النبي ﷺ قال: «**تخلقوا بأخلاق الله**» (١). فهو من جنس ما يقوله فلاسفة الصوفية، ممن يرىٰ أن الكمال في التشبه بالله ﷻ بحسب الطاقة، إلىٰ أن يصير الإنسان مماثلا لله ﷻ، محتجا بهذا الحديث الذي هو من الموضوعات. فكان استدلاله بهذا الحديث مما يدل علىٰ تناقضه؛ لأنه جنح إلىٰ تأويل حديث الصورة؛ لأنه يرىٰ أن إبقائه علىٰ الظاهر، مستوجب لتشبيه الخالق بالمخلوق، وأما هنا فيأمر بالتخلق بأخلاق

---

(١) سبق تخريجه.

الله، ويدعو إلىٰ تشبه بالمخلوق الخالق؛ ففر من شيء، إلىٰ ما هو أشد منه.

ومن العجيب أن نجد الرازي يتفق مع ابن خزيمة في أن هذه الإضافة من باب التشريف، مثل: ناقة الله، وبيت الله. فاتفقا رحمهما الله علىٰ توجيه غير وجيه؛ لأن إضافة التشريف إنما تأتي في المخلوق القائم بنفسه، وأما الصفات القائمة بغيرها، فلابد لها من موصوف تقوم به وتضاف إليه؛ وإذا كان كذلك فالصورة صفة تقوم بالموصوف، فصورة الله كوجه الله، وعلم الله، وقدرة الله، ومشيئة الله، وكلام الله؛ فهي صفات يمتنع أن تقوم بنفسها؛ بل لابد أن تقوم بالموصوف.

وأما ما نقله عن الغزالي، من حمل الحديث علىٰ أن نسبة آدم إلىٰ بدنه، كنسبة الباري تعالىٰ إلىٰ العالم، فكل واحد منهما غير حال في هذا الجسم، وإن كان مؤثرًا فيه بالتصرف والتدبير. فهو تأويل فاسد؛ لأنه مخالف لما نطقت به نصوص الكتاب والسنة، من اطلاق اسم آدم علىٰ مجموع الروح والبدن، وهذا معلوم بالاضطرار من كلام الله جل جلاله، قال تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ ﴾. وقال تعالىٰ: ﴿ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ ﴾.

بل لو قال قائل: إن لفظ آدم إنما يتناول البدن، دون الروح، لكان أقرب؛ فإنه سبحانه وتعالىٰ قال: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ ﴾ [ص: ٧١ - ٧٢]. وقال النبي ﷺ: «**إن الله تعالىٰ خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض؛ فجاء بنو آدم علىٰ قدر الأرض، فجاء منهم: الأحمر، والأبيض، والأسود، وبين ذلك، والسهل والحزن، والخبيث والطيب**» (١).

ثم إن الحديث ينهىٰ عن ضرب الوجه، ولو لم يكن الجسد داخلا في مسمىٰ آدم عليه السلام؛ لما كان الحديث دالا علىٰ تحريم ضرب الوجه؛ لأن الروح هي المخلوقة علىٰ صورة الرحمن، والروح مدبرة لجميع البدن لا للوجه

(١) أخرجه الترمذي (٣٣٢٦) وقال: هذا حديث حسن صحيح. وقال الألباني: صحيح.

بخصوصه؛ فتخصيص الوجه بالنهي عن ضربه وشتمه لا وجه له؛ فلما لم يأت النهي عن الضرب والتقبيح إلا للوجه خاصة؛ علمنا بطلان هذا التأويل.

وأما الخبر الثاني، فإن تضعيف ابن خزيمة له، شيء لم يُوافق عليه، فقد صححه إسحاق بن راهوية، وأحمد ابن حنبل، وهما أجل من ابن خزيمة باتفاق الناس.

وكون عطاء ابن أبي رباح قد روىٰ هذا الحديث عن النبي ﷺ مرسلًا، لا يدل علىٰ الضعف؛ فإنه قد رواه عن ابن عمر مسندا. ولو قدر أن عطاء رحمه الله لم يذكره إلا مرسلًا، فإن هذا لا يقدح في الحديث؛ لأنه من أجلِّ التابعين قدرًا، فإنه هو وسعيد بن المسيب وإبراهيم النخعي والحسن البصري أئمة التابعين في زمانهم. ومعلوم أن مثل عطاء لو أفتىٰ في مسألة فقهية بموجب خبر أرسله؛ لكان ذلك يقتضي ثبوته عنده؛ ولهذا يجعل الفقهاء احتجاج المرسل بالخبر الذي أرسله؛ دليلًا علىٰ ثبوته عنده، فإذا كان عطاء قد جزم بهذا الخبر عن النبي ﷺ في مثل هذا الباب العظيم؛ كان ثابتًا عنده قطعا.

وأيضًا فإن الحديث قد روي بهذا اللفظ من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، والحديث المروي من طريقين مختلفين؛ يؤيد أحدهما الآخر، ويشهد له، بل قد يفيد العلم؛ إذ الخوف في الرواية من: تعمد الكذب. أو من سوء الحفظ. والرواة هنا ممن يعلم صدقهم، فلم يبق إلا سوء الحفظ، فإذا كان كل منهم روىٰ مثل ما روىٰ الآخر؛ كان ذلك دليلًا علىٰ جودة الحفظ؛ فكان الحديث مقبولًا.

***

ومن النصوص التي ذكرها الرازي في هذا السياق: «الخبر الثالث: ما روىٰ صاحب شرح السنة رحمه الله في كتابه، في باب: آخر من يخرج من النار. عن أبي هريرة رضي الله عنه في حديث طويل، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله، هذا مكاننا؛ حتىٰ يأتينا ربنا، فإن بيننا وبينه علامة، فإذا أتانا ربنا عرفناه. فيأتيهم الله في الصورة التي**

يعرفون، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه» (١).

واعلم: أن الكلام على هذا الحديث من وجهين:

الأول: أن تكون «في» بمعنى الباء، والتقدير: فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوه بها في الدنيا، وذلك بأن يريهم ملكًا من الملائكة، ونظيره قول ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾. أي: بظلل من الغمام. ثم إن تلك الصورة تقول: أنا ربكم. وكأن ذلك آخر محنة تقع للمكلفين في دار الآخرة، وتكون الفائدة فيه: تثبيت المؤمنين على القول الصالح، وإنما يقال: الدنيا دار محنة والآخرة دار الجزاء؛ على الأعم والأغلب، وإن كان يقع في كل واحدة منهما ما يقع في الأخرى نادرًا.

أما قوله عليه السلام: «**إذا جاء ربنا عرفناه**». فيحمل على أن يكون المراد: فإذا جاء إحسان ربنا عرفناه. وقوله: «**فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها**». فمعناه: يأتيهم بالصورة التي يعرفون أنها من أمارات الإحسان. وأما قوله عليه السلام: «**فيقولون: بيننا وبينه علامة**». فيحتمل: أن تكون تلك العلامة كونه تعالى في

(١) أخرجه البخاري (٦٥٧٣). ولفظه عن أبي هريرة قال: قال أناس: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: «**هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟**». قالوا: لا يا رسول الله. قال: «**هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟**». قالوا: لا يا رسول الله. قال: «**فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك، يجمع الله الناس، فيقول: من كان يعبد شيئا فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها؛ فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه. فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا؛ فيتبعونه، ويضرب جسر جهنم**»، قال رسول الله ﷺ: «**فأكون أول من يجيز، ودعاء الرسل يومئذ اللهم سلم سلم، وبه كلاليب مثل شوك السعدان، أما رأيتم شوك السعدان؟**». قالوا: بلى يا رسول الله. قال: «**فإنها مثل شوك السعدان، غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم، منهم الموبق بعمله، ومنهم المخردل ثم ينجو، حتى إذا فرغ الله من القضاء بين عباده...**».

حقيقته مخالفًا للجواهر والأعراض، فإذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله.

التأويل الثاني: أن يكون المراد من الصورة: الصفة، والمعنىٰ: أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه، ما لم يألفوه ولم يعتادوه من معاملة الله تعالىٰ معهم، ثم تأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة، علىٰ الوجه الذي اعتادوه وألفوه»(١).

وهذا الخبر الذي ذكره، من الأحاديث المتواترة، وهو مُخرج في أكثر من كتاب من كتب الحديث، عن أكثر من صحابي رضي الله عنهم، والحديث يفيد أن الناس في ذلك اليوم ينقسمون إلىٰ أربعة أصناف:

الصنف الأول: المشركون الذين يتَّبِعُون ما كانوا يعبدون من آلهة.

الصنف الثاني: غُبَّرات أهل الكتاب، الذين أصل دينهم عبادة الله وحده، لكنهم ابتدعوا الشرك؛ فعبدوا العُزَيْر والمسيح، وهؤلاء - مع شركهم - صنف غير المشركين عباد الأوثان، قال تعالىٰ: ﴿ لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ ۝١ ﴾ [البينة: ١]. وهؤلاء يذهبون إلىٰ النار وحدهم؛ لأن معبوداتهم من أولياء الله سبحانه وتعالىٰ.

الصنف الثالث: المنافقون الذين كانوا يعبدون الله رياءً وسمعةً، والآيات القرآنية الأحاديث الصريحة تدل علىٰ لقاء المنافقين لله سبحانه وتعالىٰ، وخطابه لهم.

الصنف الرابع: المؤمنون الذين كانوا يعبدون الله وحده لا شريك له.

وقبل المناداة التي ينادي فيها المنادي:» لتتبع كل أمة ما كانت تعبد». تكون رؤية للخلق جميعًا للرب جل جلاله، عندما يتجلىٰ لفصل القضاء بين عباده، فيخاطبهم ويحاسبهم، ثم يحتجب سبحانه وتعالىٰ عن كل كافر، ويؤمر كل قوم أن يتبعوا معبودهم؛ فيمثَّل لصاحب الصليب صليبه، ولصاحب التصوير

---

(١) أساس التقديس ص١٦٩ - ص١٧١.

تصويره، ولصاحب النار ناره؛ فيتَّبعون ما كانوا يعبدون. فإن لم يبق إلاَّ من كان يعبد الله جل جلاله؛ يطَّلع عليهم ربُّ العالمين، فيقول: ألا تتبعون النَّاس. فيقولون: نعوذ بالله منك، الله ربُّنَا، وهذا مكاننا حتىٰ نرىٰ ربَّنَا. ثم يتجلىٰ لهم سبحانه وتعالىٰ في الصورة التي يعرفون؛ فيسجدون له.

وهذا يدل علىٰ أن الذي يأتيهم هو رب العالمين نفسه؛ لأن لفظ الصورة ليست عينا منفصلة وقائمة بذاتها؛ بل هي من باب إضافة الصفة إلىٰ الموصوف؛ ولا يصح أن تجعل بمعنىٰ الملك، أو بعض الآيات.

وما ذكره الرازي من أن «في» بمعنىٰ الباء، والتقدير فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوها في الدنيا. تبديل وقلب للُّغة؛ فإن الفعل إذا عدي بـ «الباء»؛ اقتضىٰ أن الإتيان ألصق بالمجرور، كما في قوله تعالىٰ: ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَنِي بِهِمۡ ﴾. وقال تعالىٰ: ﴿ إِنَّمَا يَأۡتِيكُم بِهِ ٱللَّهُ إِن شَآءَ ﴾ وقوله ﷻ: ﴿ فَلَنَأۡتِيَنَّهُم بِجُنُودٖ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا ﴾. وأما لفظ «في» فله خاصية يدلُّ عليها، وهي: أنه لابد وأن يكون المأتي فيه مما يصح أن يُسمىٰ ظرفًا، ولا يكتفي أن يكون مأتيًّا به فقط، وهذه الخاصية لا تحصل بحرف «الباء»، الذي هو حرف الإلصاق.

فلكل من الحرفين أشياء يختص بها؛ فلا يصلح أن يُقال: عسىٰ الله أن يأتيني فيهم جميعًا. كما لا يصح أن يقال: لنأتينَّهم في جنود. إلا إن كان هو الذاهب في الجنود؛ فتكون محدقة به، وأما إذا أرسل الجنود، ولم يذهب بنفسه؛ فلا يصلح أن يُقال: فلنأتينهم في جنود، وإنما يُقال: لنأتينَّهم بجنود.

وأما ما نقلهم عن ابن عباس رضي الله عنهما. فهو من الأقوال المكذوبة عليه، وليس له إسناد صحيح، بل ليس له إسناد أصلًا، لا صحيح ولا ضعيف. ثم إنه قد روي عن ابن عباس من وجوه: أنَّ الله نفسه يجيء.

ثم كيف يصح أن يقال: إن الآتي هو ملك من الملائكة، أو آية من آيات الله، مع أن في الحديث: «**فيقول: أنا ربكم**». ومن المعلوم أنه لا يمكن لأحد أن يقول هذا، إلا الله سبحانه وتعالىٰ. ثم إن قوله: «**فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي**

رأوه فيها أول مرة». نص صريح في أنهم رأوا الله تعالىٰ لا غيره؛ لأنه لفظ الجلالة «الله» لا يصح أن يطلق علىٰ غيره سبحانه وتعالىٰ؛ لأنه لا معبود بحق إلا هو جل جلاله، ولما كان المرئي هو الله ﷻ لا غيره؛ أتىٰ الحديث مبينا أنهم يسجدون له سبحانه وتعالىٰ.

وكل هذا قطعي الدلالة في بطلان حمل الحديث علىٰ أن المراد منه: أن هذه آخر محنة تقع للمكلفين في دار الآخرة. أو علىٰ مجيء إحسان الرب سبحانه وتعالىٰ.

ثم إن الرازي متناقض في تأويله لهذا الحديث، فبينما نجده يذهب إلىٰ أنه قد يكون المراد: جاء إحسان الله. نجده يذهب إلىٰ أن المراد قد يكون: ظهور بطش الله، وشدة بأسه. وهذا التأويل مع أنه متناقض في نفسه، هو باطل؛ لأن عرصات القيامة لاسيما قبل جواز الصراط، ليست محلا للجزاء بالإنعام والإحسان، وإنما هو مقام الامتحان، فتفسير إتيان الله في الصورة التي يعرفون، بالإحسان؛ مناقض لطبيعة عرصات القيامة، وما يحصل فيها من أهوال وشدائد.

فإن قيل: ظهور بطلان تفسير المجيء والاتيان بالإحسان، لا يدل علىٰ بطلان ما ذكره من إمكانية كون المراد: ظهور بطش الله وشدة بأسه. قلنا: هذا أفسد من الذي قبله؛ لأن الناس ما زالوا يألفون أنَّ الله سبحانه وتعالىٰ يبتليهم بالسراء والضراء، فدعوىٰ أن نعيم الله مألوف دون بطشه وعذابه باطل. ثم إنه لو كان هذا هو المراد؛ لما صح لأحد أن ينكر ربوبيته جل جلاله؛ ولما جاز لأحد أن يمتنع من السجود له سبحانه وتعالىٰ، بل إن السجود في حال إظهار الشدة أولىٰ من السجود في حال إظهار النعمة؛ ولهذا شرعت الصلاة عند إظهار الآيات، مثل: الكسوف، والخسوف.

***

الذي استقر عليه قول أهل السنة والجماعة: أن أحدًا لن يرىٰ الله ﷻ في هذه الدنيا رؤية عين، وأما رؤيا المنام فهي ممكنة، ومن هذا ما صح عنه ﷺ، من حصول الرؤيا له منامًا في المدينة، وهذه الرؤيا مما ثار بسببها خلاف ونزاع، إما

بسبب اضطراب ألفاظ رواياتها، وإما بسبب إنكار الصورة رأسًا، يقول الرازي: «الخبر الرابع: ما روي عنه ﷺ أنه قال: «**رأيت ربي في أحسن صورة**»[(١)].

واعلم أن قوله ﷺ: «**في أحسن صورة**». يحتمل أن يكون من صفات الرائي، كما يقال: دخلت على الأمير على أحسن هيئة. أي: وأنا كنت على أحسن هيئة، ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئي. فإن كان ذلك من صفات الرائي؛ كان قوله: «**على أحسن صورة**». عائدًا إلى الرسول ﷺ وفيه وجهان:

الأول: أن يكون المراد من الصورة: نفس الصورة، فيكون المعنى: أن الله تعالى زين خلقه، وجمل صورته عندما رأى ربه، وذلك يكون سببًا لمزيد الإكرام في حق الرسول ﷺ.

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٢٣٥). وقال: أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، سألت محمد ابن إسماعيل عن هذا الحديث؟ فقال: هذا حديث حسن صحيح. وصححه الألباني. ولفظ الترمذي: عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: احتبس عنا رسول الله ﷺ ذات غداة عن صلاة الصبح؛ حتى كدنا نتراءى عين الشمس، فخرج سريعًا، فثوب بالصلاة، فصلى رسول الله ﷺ وتجوز في صلاته، فلما سلم دعا بصوته، قال لنا: «**على مصافكم كما أنتم**». ثم انفتل إلينا، ثم قال: «**أما إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة: إني قمت من الليل؛ فتوضأت وصليت ما قدر لي، فنعست في صلاتي حتى استثقلت، فإذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة، فقال: يا محمد. قلت: لبيك رب. قال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري. قالها ثلاثا، قال: فرأيته وضع كفه بين كتفي؛ حتى وجدت برد أنامله بين ثديي؛ فتجلى لي كل شيء؛ وعرفت، فقال: يا محمد. قلت: لبيك رب. قال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: في الكفارات. قال ما هن؟ قالت: مشي الأقدام إلى الحسنات، والجلوس في المساجد بعد الصلوات، وإسباغ الوضوء حين الكريهات، قال: فيم. قلت: إطعام الطعام، ولين الكلام، والصلاة بالليل والناس نيام، قال: سل. قلت: اللهم إني أسألك فعل الخيرات، وترك المنكرات، وحب المساكين، وأنت تغفر لي وترحمني، وإذا أردت فتنة قوم؛ فتوفني غير مفتون، أسألك حبك، وحب من يحبك، وحب عمل يقرب إلى حبك**»، قال رسول الله ﷺ: «**إنها حق فادرسوها ثم تعلموها**».

الثاني: أن يكون المراد من الصورة: الصفة، ويكون المعنىٰ: الإخبار عن حسن حاله عند الله، وأنه أنعم عليه بوجوه عظيمة من الإنعام، كما كان، وذلك لأن الرائي قد يكون بحيث يتلقاه المرئي بالإكرام والتعظيم، وقد يكون بخلافه؛ فعرفنا الرسول عليه السلام أن حالته كانت من القسم الأول.

وأما إن كان عائدًا إلىٰ المرئي، ففيه وجوه:

الأول: أن يكون عليه السلام رأىٰ ربه في المنام، في صورة مخصوصة، وذلك جائز؛ لأن الرؤيا من تصرفات الخيال، ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة.

الثاني: أن يكون المراد من الصورة: الصفة؛ وذلك لأنه تعالىٰ لما خص بمزيد من الإكرام والإنعام في الوقت الذي رآه؛ صح أن يقال – في العرف المعتاد –: إني رأيته علىٰ أحسن صورة، وأجمل هيئة.

الثالث: لعله عليه السلام لما رآه؛ اطلع علىٰ نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة، ما كان مطلعًا عليه قبل ذلك.

الخبر الخامس: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «**رأيت ربي في أحسن صورة**». قال: «**فوضع يده بين كتفي، فوجدت بردها بين ثديي؛ فعلمت ما بين السماء والأرض، ثم قال: يا محمد. قلت: لبيك وسعديك. قال: فيم يختصم الملأ الأعلىٰ؟ فقلت: يا رب لا أدري. فقال: في أداء الكفارات، والمشي علىٰ الأقدام إلىٰ الجماعات، وإسباغ الوضوء علىٰ الكراهات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة**» (١).

واعلم أن قوله: «**رأيت ربي في أحسن صورة**». قد تقدم تأويله. وأما قوله: «**وضع يده بين كتفي**». ففيه وجهان:

الأول: المراد منه: المبالغة في الاهتمام بحاله، والاعتناء بشأنه: يقال: لفلان

(١) سيأتي كلام ابن تيمية عن هذا، وبيان أن جميع المرويات ترجع إلىٰ الرؤية التي راها النبي ﷺ بالمدينة، وأنه ليس لابن عباس رضي الله عنهما رواية بهذه الألفاظ.

يد في هذه الصنعة. أي: هو كامل فيها.

الثاني: أن يكون المراد من اليد النعمة، يقال: لفلان يد بيضاء. ويقال: إن أيادي فلان كثيرة.

وأما قوله: «**بين كتفي**». فإن صح فالمراد منه: أنه أوصل إلىٰ قلبه من أنواع اللطف والرحمة، وقد روىٰ «**بين كنفي**». والمراد منه مثل ما يقال: أنا في كنف فلان، وفي ظل إنعامه.

وأما قوله: «**فوجدت بردها**». فيحتمل أن المعنىٰ: برد النعمة وروحها وراحتها، من قولهم: عيش بارد. إذا كان رغدًا. ويحتمل كمال المعارف، والذي يدل علىٰ أن المراد منه كمال المعارف: قوله ﷺ في آخر الحديث: «**فعلمت ما بين المشرق والمغرب**». وما ذلك إلا لأن الله تعالىٰ أنار قلبه، وشرح صدره بالمعارف. وفي بعض الروايات: «**فوجدت برد أنامله**». وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالىٰ»(١).

وهذا الحديث لم يذكر له الرازي إسنادًا، كما أنه لم يعزو الحديث إلىٰ كتاب من كتب الحديث؛ ليعرف أصله، وكأنه أخذه من تأويل الأخبار، الكتاب الذي جمع فيه ابن فورك الكثير من تأويلات بشر المريسي، فتحولت منهجية التعامل مع نصوص الصفات الإلهية، من المنهجية التي كان عليها أئمة الجهمية المعتزلة، الذين كانوا يكذبون بهذه الأحاديث، ويرون أن تأويلها من باب التلاعب. إلىٰ ما رسمه ابن فورك، الذي يعتبر أول من توسع في هذه التأويلات، ثم أتىٰ من بعده الرازي، في كتابه التأسيس، فأول تأويلا لم يفعله أحد من قبله.

وفيما يتعلق بما ذكره الرازي، فقد اختلف العلماء: هل رأىٰ النبي ﷺ خالقه ﷻ، قبل نزول المنية به ﷺ؟ والذي عليه أكثر أهل السنة والحديث: إثبات رؤية محمد ﷺ لربه، لكن اختلفوا: هل يقال: رآه بعينيه. أو يقال: رآه بقلبه. أو يقال: رآه، بلا تطرق للرؤية، وهل هي بالعين، أم بالقلب. وهذه الأقوال – كما

(١) أساس التقديس ص١٧١ – ص١٧٤.

ذكر أبو يعلىٰ – أقوال مروية عن الإمام أحمد، وهي تفصيلا:

الرواية الأولىٰ: قال الأثرم في مسائله: سمعت أبا عبد الله قال له رجل عن حسن الأشيب: قال: لم ير النبي ﷺ ربه تبارك وتعالىٰ. فأنكره إنسان عليه، وقال: لم لا تقول: رآه، ولا تقول: بعينه ولا بقلبه. فاستحسن الإمام ؒ هذا. فدلت هذه الرواية علىٰ أن الإمام يرىٰ أن الأفضل إطلاق الرؤية، بلا تحديد.

الثانية: رآه ﷺ بقلبه، رؤية حلم، وهذه القول رواه حنبل، عن الإمام ؒ.

الثالثة: أن الأثرم ذكر للإمام اختلاف السلف في هذا، وأن عكرمة والحسن قالا: رآه. وقالت عائشة ؓ: من زعم أن محمدًا رأىٰ ربه؛ فقد كذب. وأما سعيد بن جبير فتوقف، ولم يجزم بأحد القولين. ثم سأله إلىٰ أي شيء تذهب؟ فقال الإمام: قال: العمش عن زياد بن الحصين عن أبي العالية عن ابن عباس: رأىٰ النبي ﷺ ربه بقلبه مرتين.

وليس كلام أحمد مختلفًا، وليس فيه التصريح برؤية العين، بل هو نظير كلام ابن عباس ؓ، تارة يُقيد الرؤية بالقلب، وتارة يطلقها. فرواية الأثرم الأولىٰ، موافقة لنقل حنبل؛ لأن استحسان الإمام لكلام من أطلق القول، ولم يقيده بعينه ولا بقلبه، لا يقتضي أنه يمنع من التقييد بأحدهما؛ بدلالة تقييد الإمام للرؤية بالقلب، في رواية الأثرم الأخرىٰ.

وأما عائشة ؓ فلم يكن عندها حديث مرفوع إلىٰ النبي ﷺ، وإنما تكلمت في ذلك بالاجتهاد والتأويل؛ ولهذا رد الإمام قول عائشة ؓ؛ لما ثبت عن النبي ﷺ، قال المروذي: قلت لأبي عبد الله: إنهم يقولون: إن عائشة ؓ قالت: من زعم أن محمدًا رأىٰ ربه؛ فقد أعظم علىٰ الله الفرية. فبأي شيء يُدفع قول عائشة. قال: بقول النبي ﷺ: «رأيت ربي».

وأبو ذر أحق من رجع إليه في هذه المسألة؛ لأنه سأل النبي ﷺ عنها، فعن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذر: لو رأيت رسول الله ﷺ لسألته. فقال: عن أي شيء كنت تسأله. فقال: كنت أسأله هل رأيت ربك؟ فقال أبو ذر: قد سألته، فقال: «**رأيت نورًا**». فلهذا اعتمد الإمام أحمد علىٰ ما رواه عنه.

ومع هذا فقد تنازع العلماء في الحديث المروي عن أبي ذر، وهل مقتضاه إثبات الرؤية أو نفيها؛ لأن فيه: «**نور أنَّىٰ أراه**». فصارت محتملة لمعنيين: أحدهما: كيف أراه جل جلاله وهو نور. الثاني: رأيته سبحانه وتعالىٰ، وهو نور لا تدركه الأبصار. والحق أن تحمل الرواية عن أبي ذر رضي الله عنه علىٰ رؤية القلب؛ لأن أبا ذر قال: رآه بقلبه، ولم يره بعينه.

وأما ما روي من اختلاف عائشة وابن عباس رضي الله عنهم في أمر الرؤية، فإنما هو بسبب إطلاق الرؤية في روايات ابن عباس؛ فظن البعض أنه يثبت رؤية العين، وليس كذلك؛ فإن ابن عباس رضي الله عنهما كان يقول: رآه صلى الله عليه وسلم بفؤاده مرتين. أما الأولىٰ فكانت في مكة، علىٰ ما كان يذهب إليه رضي الله عنه، في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ ﴾ [النجم: ١٣]. وأما الثانية فكانت مناما في المدينة.

وإطلاق ابن عباس للرؤية، لا يمكن أن يكون مستندًا صحيحًا لمن يقول: إن ابن عباس رضي الله عنهما يثبت رؤية العين؛ لوجوه:

أحدها: أنه لابد من نص صريح واضح، وهو ما لم يتوفر فيما روي عنه رضي الله عنه.

الثاني: أنه ليست له رواية قال فيها: رآه بعينه، إلا رواية ضعيف، من طريق شاذة، لا يحتج بها، ولو لم يكن لها معارض، فكيف إذا خالفت الروايات المشهورة، والمصرحة بأن الرؤية كانت بالقلب.

الثالث: أن عائشة رضي الله عنها قالت: من زعم أن محمدًا رأىٰ ربه؛ فد أعظم علىٰ الله الفرية، وتأولت قوله تعالىٰ: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾. وقوله: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ﴾. وذلك إنما ينفي رؤية العين؛ فعلم أنها إنما كانت تنفي رؤية العين؛ فكانت رؤية القلب خارجة عن النزاع، ولا دليل ينفيها؛ فتعين حمل قول ابن عباس عليها.

وقد كان أبو يعلىٰ يذهب إلىٰ أنه صلى الله عليه وسلم رآه ليلة أسري به بعينيه، ويستدل بقوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا

﴿فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾. ووجه الدلالة: - كما يرىٰ - أنه تعالىٰ قسَّم تكليمه لخلقه علىٰ ثلاثة أوجه:

أحدها: إرسال الملائكة إلىٰ الرسل، والرسل عليهم السلام إلىٰ بني آدم.

الثاني: من وراء حجاب بلا واسطة، وبلا رؤية، وهو تكليمه لموسىٰ عليه السلام.

الثالث: من غير رسول ولا حجاب، وهو كلامه لنبينا ﷺ في ليلة الإسراء؛ إذ لو كان من وراء حجاب أو كان بواسطة جبريل؛ لدخل تحت القسمين؛ ولم يكن للتقسيم فائدة؛ فثبت أنه ﷺ رأىٰ ربه بعينيه.

وهذه الحجة مأخوذة عن أبي الحسن الأشعري، وهي حجة داحضة، مخالفة لما أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم في تفسير الآية الكريمة. ولو كان المراد أنه عز وجل يكلم تارة مع المعاينة، وتارة مع الاحتجاب، وتارة بالمراسلة؛ لم يوجد فرق بين الله سبحانه وتعالىٰ وبين غيره؛ فإن المكلم من البشر إنما يكلم غيره علىٰ وفق أحد هذه الصور الثلاث.

وقبل مناقشة الرازي فيما ذكره هنا، لابد من التأكيد علىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ اصطفىٰ محمدًا ﷺ بالرؤية، كما اصطفىٰ موسىٰ عليه السلام بالتكليم، ومن المعلوم أن رؤية القلب مشتركة لا تختص بمحمد ﷺ؛ فكان لابد أن يُثبت لمحمد ﷺ من الرؤية ما لم يُثبت لغيره من الرسل عليهم السلام.

وعمدة من أثبت هذا للنبي ﷺ، الحديث الذي فيه: «**أتاني ربي في أحسن صورة**». وأصول الروايات المروية في هذا، ترجع إلىٰ هذا الحديث الذي كان في المنام بالمدينة، ولم يكن ذلك ليلة المعراج، كما يظنه كثير من الناس؛ فإنه ذكر فيه: اختصام الملأ الأعلىٰ في المشي إلىٰ الجمعات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، وهذا إنما كان في المدينة، إذ لم تشرع الجمعة بمكة.

وإذا عُرِف أن الحديث حديث ثابت، وأنه كان مناما في المدينة؛ ظهر خطأ طائفتين:

الأولىٰ: تعتقد أنه كان في اليقظة ليلة المعراج، وتجعله من الصفات التي

تقررها.

الثانية: من تأول الحديث بأنواع من التأويلات الباطلة، كما فعل الرازي، عندما ذهب إلىٰ أن الحديث يحتمل أن يكون ذلك من صفات الرائي، مع أن الحديث صريح في أن الذي كان في أحسن صورة هو الرب جل جلاله.

وتأويل الحديث بعودة الضمير علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، جار علىٰ وفق قواعد لغة العرب؛ لأن من لغتهم: أن ما صلح للفاعل والمفعول وجب فيه الترتيب، إلاَّ إذا أمن اللبس، فلا تقول العرب: ضرب موسىٰ عيسىٰ. إلاَّ إذا كان الأول هو الضارب، وإن كانوا يقدمون المفعول ويقولون: أكل الكمثرىٰ موسىٰ. لظهور المعنىٰ، وأمن اللبس. وعلىٰ هذا فإن المتعين في فقوله: «**رأيت ربي في أحسن صورة**». أن يكون الضمير عائدًا إلىٰ المرئي جل جلاله لا إلىٰ الرائي ﷺ.

وأما في قول القائل: دخلت علىٰ الأمير في أحسن هيئة. فتصح عودة الضمير علىٰ الداخل؛ لأن الدخول يُشعر بأنه كان هو المتحول المتنقل، ألا ترىٰ أنه لو قال: رأيت الأمير في أحسن صورة. لم يكن المفهوم منه إلاَّ أن الأمير هو الذي كان في أحسن صورة.

ومما يبين أن الضمير عائد إلىٰ المرئي جل جلاله: أن النبي ﷺ، لم تتغير صورته عندما رأىٰ ربه. فإن صورته ﷺ لم تخالف عما كانت عليه قبل الرؤية، ولا يمكن أن يقال: إن الزيادة في جمال صورته ﷺ، إنما كان حين الرؤية، ثم زالت بزوالها. لأننا نقول: إن الإكرام بتزيين الصورة، إن يكون فيما لو قدر أن العباد رأوه في الصورة الحسنة المجمَّلة.

وأما ذهابه إلىٰ أنه قد يكون المراد من الصورة: الصفة؛ ويكون المراد الإخبار عن حسن حاله ﷺ عند الله سبحانه وتعالىٰ. فهذا لا يدل علىٰ أنه من صفات الرائي ﷺ؛ لأن الإكرام والتعظيم فعل الله سبحانه وتعالىٰ؛ فلأن يكون صفة للمرئي جل جلاله، أولىٰ من أن يكون صفة للرائي ﷺ.

وقد أخذ الرازي في محاولة توجيه القول بعودة الضمير إلىٰ الله سبحانه

وتعالىٰ، وكان من توجيهه أن قال: إن كان عائدًا إلىٰ المرئي ففيه وجوه: الأول: أن يكون رأىٰ ربه في المنام في صورة مخصوصة. وهذا كلام صحيح، لكنه ليس من باب التأويل، وصرف اللفظ عن ظاهره، كما يدعي الرازي؛ لأن ليس ظاهر الحديث: أنه رآه في اليقظة، بل الحديث علىٰ ظاهره؛ وظاهر أنه رآه في المنام؛ وهذا حق لا يحتاج إلىٰ تأويل.

وبعد أن ظهر أن الرؤية كانت مناما؛ فلا صحة لتوجيه الحديث علىٰ أن المراد قد يكون الصفة. لأن ما يخلقه الله ﷻ من الإكرام والإنعام، ليس صفة له، ومتىٰ امتنع أن يكون المخلوق صفة للخالق؛ فلأن يمتنع أن يكون صورة له سبحانه وتعالىٰ أولىٰ.

ومما لا يصح: أن يحمل الحديث علىٰ أنه ﷺ اطلع علىٰ نوع من صفات الجلال والعزة والعظمة، لم يكن مطلعًا عليها من قبل. لأن هذه الصفات ليست أمورًا ثبوتية عند الرازي، الذي يرىٰ أن العزة والجلال ليست صفات حقيقية، قائمة بذاته الله ﷻ، بل هي عنده راجعة إلىٰ الصفات السلبية، وهي أمور عدمية لا ترىٰ، وما كان سلبًا ونفيًا؛ لم يصح أن يقال: إنه صورة الله ﷻ.

وأما الخبر الخامس، الذي نسبه الرازي إلىٰ ابن عباس رضي الله عنهما. فإنه ليس من رواية ابن عباس، فأحاديثه المحفوظة رضي الله عنه، لها ألفاظ غير هذا اللفظ، ولكنه حديث مروي عن أبي قلابة، رواه عنه معمر عن أيوب وقتادة.

وأما ما ذكره من أن قوله: «**وضع يده بين كتفي**». دال علىٰ المبالغة في الاهتمام بحاله ﷺ، فلا يصح؛ لأن التعبير عن الاهتمام والاعتناء بمثل هذا اللفظ، معلوم البطلان في اللغة، حقيقة أو مجازًا، والسبب الذي دفع بالرازي إلىٰ الوقوع في مثل هذا الكلام الركيك: أنه عمد إلىٰ ألفاظ الحديث، فقطعها وفرق بينها، ثم تأول كل جملة بمعزل عن النظر في سياق الكلام؛ فأتىٰ في تفسيره لهذه الجمل بما لا يكمن أن يكون مرادا، ومن المعلوم أن الكلام المتصل بعضه ببعض، يفسر بعضه بعضًا، ويدل آخره علىٰ معنىٰ أوله، وأوله لا يتم معناه إلا بآخره.

وبسبب إهماله لسياق الكلام؛ نجده يذهب إلىٰ أن المعنىٰ قد يكون: النعمة. مع أن الفاظ الحديث صريحة، ولا تحتمل النعمة بوجه من الوجوه، فالتعبير عن النعمة بمثل هذا اللفظ معلوم الفساد بالضرورة من اللغة؛ لأن اليد إذا عُبِّر بها عن النعمة، كان معها من القرائن ما يبين ذلك، كسائر ألفاظ المجاز، مثل: أياديك علينا كثيرة. في سياق المدح.

ثم إن النعمة التي أنعم بها عليه ﷺ، إما أن تكون جوهرًا قائمًا بنفسه. وإما أن تكون عرضًا. ونحن نمنع أن تكون جوهرا؛ لأن وضعه بين كتفيه ﷺ تثقيل له، والله قد أنعم عليه بوضع الوزر عنه. وإن قيل: النعمة عرض. قلنا: لم يعرف عن العرب إطلاق الكتفين، والمراد القلب، الذي هو محل الراحة والعلم بالمعارف.

وأما ما ذهب إليه من أنه قد روي «بين كنفي». فهذا خطأ منه؛ فإن أهل العلم بالحديث متفقون علىٰ رواية «بين كتفي». ثم إن المعنىٰ باطل قطعا؛ لأنه لو كان الصحيح «وضع يده بين كنفي». لكان المعنىٰ: وضع جل جلاله يده في ظل إنعامي؛ فتكون يد الله سبحانه وتعالىٰ في ظل إنعام الرسول ﷺ، ومعلوم أن هذا قلب للحقيقة؛ فإن العبد في نعمة ربه، وليس الرب في نعمة عبده.

ولو أن الرازي اتسق في طرحه، مع ما ذكره من أن هذا رؤيا منام؛ لما دخل في مثل هذه التأويلات، التي لا يدل علىٰ صحته شيء من اللغة، بل لا يقبلها عقل سلم من التأثر بالشبهات الكلامية.

***



الفصل الثاني

في لفظ الشخص

إطلاق لفظ «الشخص» علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، مما حصل فيه خلاف بين أهل السنة، كما حصل فيه خلاف بينهم من جهة والمتكلمين من جهة أخرىٰ، ومع وجود تشابه شكلي في الخلافين، فإنهما من حيث الحقيقة في غاية التباين؛ لأن الباعث الذي دفع ببعض أهل الحديث إلىٰ منع إطلاق هذا اللفظ عليه جل جلاله: أن الدليل النقلي لم يدل عليه. وأما من منعه من أهل الكلام، فإن الباعث الذي أوجب عليه هذا: أن الدليل العقلي القطعي مانع من وصفه بهذا، حتىٰ وإن كان اللفظ دالًا عليه، فإن دلالته غير مقبولة؛ لأنها عبارة عن ظواهر لفظية لا تفيد اليقين؛ فكانت مصروفة إلىٰ المجاز بالدليل العقلي.

فمنشأ الخلاف مختلف تماما، فالمنهج الكلامي ينطلق في موقفه من نصوص الصفات، من شبهة التجسيم، التي يرىٰ أهل الكلام أنها لازمة لمن أثبت الصفات الإلهية، علىٰ خلاف فيما بينهم. وفيما يتعلق بلفظ «الشخص» يقول الرازي: «الفصل الثاني: في لفظ الشخص: هذا اللفظ ما ورد في القرآن، لكنه روي أن النبي ﷺ قال: «**لا شخص أحب إليه الغيرة من الله**» [1]. وفي هذا الخبر لفظان، يجب تأويلهما:

الأول: الشخص. والمراد منه: الذات المعينة، والحقيقة المخصوصة؛ لأن الجسم الذي له شخص وحجمية؛ يلزم أن يكون واحدًا؛ فإطلاق اسم الشخصية علىٰ الحدة، إطلاق اسم أحد المتلازمين علىٰ الآخر.

---

(١) أخرجه مسلم (١٤٩٩). ولفظه: عن المغيرة بن شعبة قال: قال سعد بن عبادة: لو رأيت رجلًا مع امرأتي؛ لضربته بالسيف غير مصفح عنه. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ؛ فقال: «**أتعجبون من غير سعد؟ فو الله لأنا أغير منه، والله أغير مني؛ من أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا شخص أغير من الله، ولا شخص أحب إليه العذر من الله؛ من أجل ذلك بعث الله المرسلين مبشرين ومنذرين، ولا شخص أحب إليه المدحة من الله، من أجل ذلك وعد الله الجنة**».

والثاني: لفظ الغيرة. ومعناه: الزجر؛ لأن الغيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع؛ فكنىٰ بالسبب عن المسبب ههنا. والله أعلم » [(١)].

ولفظ «الشخص» قد جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله يغار، وغيرة الله أن يأتي المؤمن ما حرم الله**» [(٢)]. وعن عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «**لا أحد أغير من الله؛ ولذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا شيء أحب إليه المدح من الله؛ لذلك مدح نفسه**» [(٣)]. وغير هذا من الأحاديث الصحيحة.

وأما اللفظ الأول، فذكر القاضي أبو يعلىٰ أنه رأىٰ بعض أصحاب الحديث يذهب إلىٰ جواز إطلاقه، وذكر أن مما يشهد لهذا: أن قوله: لا شخص. نفي يقتضي جواز أنه يقع عليه جل جلاله هذا الاسم، وذلك كما لو قلنا: لا رجل أكرم من زيد، فالنفي يدل علىٰ دخول زيد في مسمىٰ رجل. ومع ما قام به القاضي، من ذكر لوجه هذا القول، إلا أنه ذكر أن في المسألة قولًا آخر، يذهب إلىٰ أنه يمنع من إطلاق ذلك اللفظ عليه سبحانه وتعالىٰ؛ لأن النص ليس صريحًا في إثباته، بل قد يكون هذا استثناء من غير جنسه ونوعه، كقوله تعالىٰ: ﴿ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ﴾. ومع كون الظن مستثنا، إلا أنه ليس من نوع العلم.

وعلىٰ القول بصحة إطلاق الشخص علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، فليس ظاهره ما ذكره الرازي، من أن المراد: الذات المعينة، والحقيقة المخصوصة. فإن مثل هذا إنما يظهر لمن كان علىٰ منهج المنطقيين، الذين يقسمون الجنس إلىٰ أنواع، ويقسمون النوع إلىٰ أشخاص، وهي قسمة تقوم علىٰ كون كل فرد من أي نوع كان شخصًا، مثله مثل الواحد من الناس، فالكل يسمىٰ شخصًا، ثم قالوا:

---

(١) أساس التقديس ص١٧٥.
(٢) أخرجه البخاري (٥٢٢٣)، ومسلم (٢٧٦١).
(٣) أخرجه البخاري (٤٦٣٤)، ومسلم (٢٧٦٠).

واجب الوجود انحصر نوعه في شخصه، كما انحصر ذلك في الشمس والقمر وغيرهما.

ولكن إطلاق اسم الشخص علىٰ كل فرد من أي نوع كان، وإن كان مذهب أهل المنطق، ومن سار علىٰ منهجهم من أهل الكلام، غير سديد؛ لأن الشخص ليس واحدًا عندهم، بل هو جسم مركب، وأقله أن يكون مركبًا من جوهرين؛ فوقعوا في خطأين: تسمية كل جسم وجرم شخصًا، وهو شيء لا يعرف في لغة العرب. ثانيًا: الذهاب إلىٰ أن الذوات مركبة من الجواهر المفردة، وهو شيء لم يقم علىٰ وجوده دليل، بل القول بها قول باطل.

وإذا ما بحثنا عن السبب الذي أودىٰ بالرازي إلىٰ الوقوع في هذا التناقض؛ نجد أنه الفرار من التجسيم، فلما رأىٰ أن إثبات الشخص مستلزم للتجسيم؛ فر إلىٰ التأويل. والحق أن أدلته في نفي التجسيم - علىٰ اصطلاحهم - أدلة متناقضة، فبينما نراه ينفي ما نفاه هنا؛ لأن إثباته مستلزم للتجسيم، نراه يثبت الصفات السبع؛ فإما أن يكون منهجه في التأويل منهج باطل؛ وإما أن يكون واقعًا في التجسيم.

وإذا ما أردنا أن نحدد ظاهر اللفظ، فلابد من الرجوع إلىٰ لغة العرب، التي خاطب بها النبي ﷺ أصحابه رضي الله عنهم؛ فإنها هي الطريق إلىٰ معرفة معنىٰ كلامه ﷺ، وإذا كان كذلك فلا يعرف في لغة العرب، أنهم يسمون كل ذات حقيقة معينة شخصًا، كما هو العرف الخاص بالمنطقيين.

وبما أن الشخص في اللغة يدل علىٰ: ما ارتفع وظهر؛ فيثبت له جل جلاله من الرفعة والظهور ما يليق به عز وجل، وليس في هذا أدنىٰ محذور. ولكن الرازي دائمًا ما يفهم الألفاظ علىٰ ما قام في ذهنه من أصول وقواعد المنطق اليوناني، ثم يحمل الألفاظ الشرعية علىٰ المعنىٰ المجازي، الذي لا يسوغ حمل اللفظ عليه إلا مع القرينة الصارفة، ومن المعلوم أن النبي ﷺ عندما خاطب أصحابه رضي الله عنهم بهذا الخاطب، لم يظهر منه ﷺ قرينة تنفي المعنىٰ الحقيقي، بل سياق الأحاديث الواردة في هذا، تؤكد إرادة المعنىٰ الحقيقي.

وأما وصفه ﷻ بالغيرة، فهو شيء قد تنازع أهل الحديث فيه، والحق أنها مما يثبت لله جل جلاله، فإن النبي ﷺ قال في الحديث الآخر: «**أتعجبون من غيرة سعد والله لأنا أغير منه والله أغير مني**» (١). وهذا ترتيب للغيرة على ثلاث مراتب، وجعل كل غيرة أقوى من الأخرى، وفيه إثبات للصفة، وهو متسق مع ما يؤمن به أهل السنة والجماعة، من أن كل صفة كمال في المخلوق، فالخالق ﷻ أولى بها، ولما كانت الغيرة صفة محمودة؛ أثبتت لله جل جلاله على وجه لا نقص فيه، كما دل عليه هذا الحديث الشريف، وغيره من الأحاديث الصحيحة.

وكون الغيرة حالة نفسانية فينا، لا يستوجب أن ننفي هذه الصفة في حقة جل جلاله، لأن الكثير من الصفات هي لنا أحوال نفسانية، كالإرادة فإنها حالة نفسانية، وهي مقتضية للزجر تارة، وللطلب أخرى، فلو كانت هذه الحجة حجة صحيحة، موجبة لحمل النص على المجاز؛ لوجب أن نعطله سبحانه وتعالى عن إرادته، وهو شيء لا يقول به الرازي.

فإن قيل: كيف يكون حمل اللفظ على ظاهره، مع منع إثبات الصفة لله ﷻ على صفة تكون فيها حالة نفسانية. قلنا: لأن ظاهر اللفظ لا يدل إلا على وجوب إثبات صفة الغيرة لله جل جلاله، على وفق معناها المعروف في اللغة؛ فكان المتعين أن تُثبت له ﷻ على أصل كون القول في الصفات كالقول في الذات، فكما أن إثبات الذات إنما هو إثبات للوجود بلا تكييف، فكذلك إثبات الصفات، ومنها صفة الغيرة، التي نُثبتها لله سبحانه وتعالى، مع تفويض علم كيفيتها إليه.

والقول بغير هذا مما يوقع الرازي في التناقض؛ لأنه إن أثبت له سبحانه وتعالى منعًا وزجرًا، وأثبت للإنسان منعًا وزجرًا؛ كان منعه وجزه ﷻ، من جنس زجر الإنسان ومنعه، فإما أن يثبت له جل جلاله غيرة لا تكون مماثلة لغيرتنا، وإما أن يتناقض.

(١) سبق تخريجه.

الفصـــل الثالث

في لفظ النفس

الصفات الإلهية صفات تقوم بالنفس، كما يرىٰ أئمة السنة والجماعة، وهذا ما سيظهر لنا من خلال مناقشة ابن تيمية لقول الرازي: «الفصل الثالث: في لفظ النفس: احتجوا علىٰ إطلاق هذا اللفظ بالقرآن وبالأخبار، أما القرآن:

فقوله تعالىٰ في حق موسىٰ عليه السلام: ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾. وقال حاكيًا عن عيسىٰ عليه السلام: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾. وقال في صفة أهل الثواب: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾. وقال في تخويف العصاة: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾.

وأما الأخبار فكثيرة:

الخبر الأول: ما روىٰ أبو صالح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، أن قال: «**يقول الله تعالىٰ: أنا مع عبدي حين يذكرني، فإن ذكرني في نفسه؛ ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ؛ ذكرته في ملأ خير منه**» (١).

الخبر الثاني: قوله عليه السلام: «**سبحان الله وبحمده، عدد خلقه، ورضاء نفسه، وزنة عرشه**» (٢).

---

(١) الحديث في الصحيحين بغير هذا اللفظ، فقد أخرجه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥). ولفظ البخاري: قال النبي ﷺ: «**يقول الله تعالىٰ: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه؛ ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ؛ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب إلي بشبر؛ تقربت إليه ذراعًا؛ وإن تقرب إلي ذراعًا؛ تقربت إليه باعًا، وإن أتاني يمشي؛ أتيته هرولة**».

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٧٥). ولفظه: عن ابن عباس عن جويرية رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ خرج من عندها بكرة حين صلىٰ الصبح، وهي في مسجدها، ثم رجع بعد أن أضحىٰ، وهي جالسة، فقال: «**ما زلت علىٰ الحال التي فارقتك عليها؟**» قالت: نعم. قال النبي ﷺ: «**لقد قلت بعدك أربع كلمات، ثلاث مرات، لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن: سبحان الله وبحمده، عدد خلقه، ورضا نفسه، وزنة عرشه، ومداد كلماته**».

الخبر الثالث: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «**لما قضىٰ الله الخلق، كتب في كتابه علىٰ نفسه فهو عنده: إن رحمتي سبقت غضبي**»(١).

واعلم: أن النفس جاء في اللغة علىٰ وجوه:

أحدها: البدن، قال الله تعالىٰ: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾. ويقول القائل: كيف أنت في نفسك؟ يريد: كيف أنت في بدنك؟

وثانيها: الدم، يقال: هذا حيوان له نفس سائلة. أي: دم سائل، ويقال للمرأة عند الولادة: إنها نفست؛ بخروج الدم منها عقيب الولادة.

وثالثها: الروح، قال الله تعالىٰ: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾.

ورابعها: العقل، قال تعالىٰ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ﴾. وذلك لأن الأحوال بأسرها باقية حالة النوم إلا العقل، فإنه هو الذي يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة.

وخامسها: ذات الشيء وعينه، قال الله تعالىٰ: ﴿ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ ﴾. ﴿ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ﴾. ﴿ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ﴾.

إذا عرفت هذا فنقول: لفظ النفس في حق الله تعالىٰ، ليس إلا الذات والحقيقة، فقوله: ﴿ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴾. كالتأكيد الدال علىٰ مزيد المبالغة؛ فإن الإنسان إذا قال: جعلت هذه الدار لنفسي. وعمرتها لنفسي. فهم منه المبالغة، وقوله تعالىٰ: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾. المراد: تعلم معلومي، ولا أعلم معلومك. وكذا القول في بقية الآيات.

وأما قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة:» فإن ذكرني في نفسه؛ ذكرته في نفسي «.

---

(١) الحديث في الصحيح بغير هذا اللفظ، فقد أخرجه البخاري (٧٤٢٢). ولفظ البخاري: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إن الله **لما قضىٰ الخلق؛ كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتي سبقت غضبي**».

فالمراد: أنه إن يذكرني بحيث لا يطلع غيره علىٰ ذلك، ذكرته بإنعامي وإحساني، من غير أن يطاع عليه أحد من عبيدي؛ لأن الذكر في النفس عبارة عن الكلام الخفي، والذكر الكامن في النفس، وذلك علىٰ الله تعالىٰ محال.

وأما قوله: «**سبحان الله، وزنة عرشه، ورضاء نفسه**». فالمراد: ما يرتضيه الله تعالىٰ لنفسه ولذاته، أي: تسبيحًا يليق به. وأما قوله ﷺ: «**كتب كتابًا علىٰ نفسه**». فالمراد به: كتب كتابًا وأوجب العمل به، والمراد من قوله: «**علىٰ نفسه**». التأكيد والمبالغة في الوجوب واللزوم؛ فثبت أن المراد بالنفس في هذه المواضع: هو الذات، وأن الغرض من ذكر هذا اللفظ: المبالغة والتأكيد. وبالله التوفيق» (١).

وكلام الرازي في هذا الفصل، من أقرب ما ذكر في كتابه هذا إلىٰ الحق كما ذكر شيخ الإسلام؛ وذلك أنه جعل النفس بمعنىٰ الذات، وهذا هو الصواب، بخلاف فعل طائفة من متأخري أهل الإثبات، الذين جعلوا النفس صفة من صفات ذاته جل جلاله؛ لما سمعوا إدخال المتقدمين لها في ذكر الصفات، ولم يكن مقصود المتقدمين ذلك، وإنما كان قصدهم: الرد علىٰ من انكر ذلك من الجهمية.

فإن من نفىٰ النفس؛ فقد نفىٰ الصفات، وأما من أثبت النفس؛ ففعله مستلزم لإثبات الصفات؛ لأن مسمّىٰ النفس أخصّ من مسمّىٰ الذات؛ إذ النفس لا تقال إلا لما هو حي قائم بذاته، وما كان حيًا قائمًا بذاته؛ فلا بد أن تكون له صفات قائمة به؛ فكان إثبات مسمىٰ النفس؛ مستلزمًا لإثبات الصفات.

وهذا ما يجعل كلام الفخر الرازي ناقصًا، مناقضًا لما أتىٰ به العقل، فإن المتعين عليه أن يتسق في طرحه؛ فيثبت مع النفس: الحياة؛ لأنه لا توجد نفس إلا وهي حية. ثم يثبت صفات الأفعال؛ لأن الحي الفاعل أكمل من الحي غير الفاعل، ولكنه - عفا الله عنه - أعرض عن هذا، ومال إلىٰ تعطيل الصفات.

---

(١) أساس التقديس ص١٧٧ - ص١٨٠.

وأما ما ذكره من أن النفس قد يراد بها مجرد البدن. فهذا لا أصل له. وأما قوله: قد يراد بها العقل. فهو سهو منه؛ فإن النص الذي استشهد به، وهو قوله جل جلاله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيۡلِ﴾. ليس فيه لفظ النفس.

وأما تأويل قوله: «**فإن ذكرني في نفسه؛ ذكرته في نفسي**». علىٰ أن المراد: إن ذكرني بحيث لا يطّلع عليه أحد؛ ذكرته بإنعامي وإحساني من غير أن يطّلع عليه أحدٌ من عبيدي. فشيء لا نسلم بصحته؛ لأنه لا مانع من إجراء اللفظ علىٰ ظاهره، والرازي لم يذكر علىٰ وجوب صرف اللفظ عن الظاهر حجة.

***



الفصل الرابع

في لفظ الصمد

الصمدية من أعلىٰ الصفات التي يؤمن بها أهل السنة والجماعة، فإن الصمد جل جلاله صمد لا يقبل التفرق، وصمد تتجه إليه الخلائق في جميع حوائجها، فيصمد لها، ويقوم بها ﷻ.

فلم يكن في ظاهر النص ما يمنع من إثبات هذه الصفة لله سبحانه وتعالىٰ، ولكن الفخر الرازي – وانطلاقًا من أصوله الكلامية – يرىٰ أن الإيمان بالنص علىٰ ظاهره مستوجب للتجسيم، الذي يمنعه الدليل العقلي؛ فوجب صرف اللفظ عن ظاهره، يقول عفا الله عنه: «الفصل الرابع: في لفظ الصمد: قال الله تعالىٰ: ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾. ذكر بعضهم في تفسير الصمد: أنه الجسم الذي لا جوف له، ومنه قول من يقول لسداد القارورة: الصماد. وشيء مصمد أي: صلب ليس فيه رخاوة، قال ابن قتيبة: وعلىٰ هذا التفسير تكون الدال مبدلة بالتاء.

وقال بعضهم: الصمد الأملس. من الحجر الذي لا يقبل الغبار، ولا يدخل فيه شيء، ولا يخرج منه شيء. واحتج قوم من جهال المشبهة بهذه الآية في إثبات أنه تعالىٰ جسم، وهذا باطل؛ لأنا بينا أنه كونه أحدًا ينافي كونه جسمًا، فمقدمة هذه الآية دالة علىٰ أنه لا يمكن أن يكون المراد من الصمد هذا المعنىٰ؛ ولأن الصمد بهذا التفسير صفة الأجسام الغليظة. وتعالىٰ الله عن ذلك.

والجواب عنه من وجهين:

الأول: أن الصمد فعل بمعنىٰ مفعول، من صمد إليه أي قصد، والمعنىٰ: أنه المصمود إليه في الحوائج ، قال الشاعر:

ألا بكر الناعي بخيري بن أسد ... بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد

وقال آخر:

علوته بحسامي ثم قلت له ... خذها حذيف فأنت الصيد الصمد

والذي يدل علىٰ صحة هذا الوجه: ما روىٰ بن عباس رضي الله عنه أنه لما نزلت هذه الآية قالوا: ما الصمد؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «**السيد الذي يصمد إليه في الحوائج**». قال أبو الليث صمدت صمد هذا الأمر، أي: قصدت قصده.

الوجه الثاني في الجواب: إنا سلمنا أن الصمد في أصل اللغة: المصمت الذي لا يدخل فيه شيء غيره، إلا أنا نقول: قد دللنا علىٰ أنه لا يمكن ثبوت هذا المعنىٰ في حق الله تعالىٰ؛ فوجب حمل هذا اللفظ علىٰ مجازه؛ وذلك لأن الجسم الذي يكون هذا شأنه؛ يكون مبرأ عن الانفصال والتباين والتأثر عن الغير، وهو سبحانه وتعالىٰ واجب الوجود لذاته؛ وذلك يقتضي أن يكون تعالىٰ غير قابل للزيادة والنقصان؛ فكان المراد من الصمد في حقه تعالىٰ هذا المعنىٰ. وبالله التوفيق »(١).

وسورة الإخلاص لا تدل علىٰ شيء محذور، كما توهم الرازي، بل هي من الأدلة التي يستدل بها أهل السنة والجماعة علىٰ التنزيه الحقيقي، الذي يجب أن يثبت لله عز وجل؛ فهي دالة علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ أحد، ليس كمثله شيء، ودالة علىٰ أنه جل جلاله صمد، غني عن مخلوقاته ومصنوعاته، تحتاجه المخلوقات؛ في كشف الكرب، وجلب المنافع.

وقد تنوعت عبارات المفسرين، في تفسير الصمد، فقيل: السيد الذي كَمُل في أنواع الشرف والسؤدد، وما له من صفات. وقيل: السيد الذي انتهىٰ سؤدده. وقيل: الذي لا جوف له. وقيل: الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد. وقيل: الذي لا يخرج منه شيء. وقيل: الباقي بعد خلقه. وقيل: السيد الذي يُصمد إليه في الأمور، ويقصد في الحوائج والنوازل.

وكل هذا تنوع في الألفاظ، إذ هي جميعًا تدل علىٰ كمال غناه سبحانه وتعالىٰ، مع دلالتها علىٰ افتقار جميع المخلوقات إليه. ولكن تفسير الصمد بأنّه الذي لا جوف له، أشهر التفاسير المنقولة عن الصحابة رضي الله عنهم، وهذا التفسير لا

(١) أساس التقديس ص١٨١ – ص١٨٢.

ينافي بقية المعاني التي ذكرها أهل التفسير؛ فإنّ الاسم مشتمل علىٰ تلك المعاني جميعًا، إلا أن المعنىٰ المشهور عن الصحابة رضي الله عنهم مما يجب أن يدخل في تفسير هذا الاسم دخولًا أوليًا؛ لأن السورة نزلت في سؤال النبي ﷺ عن نسب الرب جل جلاله؛ فكان اشتمالها علىٰ ما يمنع أن يكون له عز وجل أصل أو فرع شيء متعين؛ لأن فيه إجابة عن مسألتهم.

فالإشكال منحصر في حصر الرازي لدلالة الصمد في: المصمود إليه في الحوائج. مع أنه لا دليل يدل علىٰ صحة الحصر، بل الأدلة تدل علىٰ بطلان الحصر؛ فإن صيغه فعل في الصّفات قد لا تكون بمعنىٰ المفعول، لا بمعنىٰ الفاعل؛ فلم لا يكون الصمد بمعنىٰ الفاعل، وهو الصامد المتصمّد في نفسه، خصوصًا إن كان الأحد بمعنىٰ الواحد المتوحّد؛ فكون الصّمد بمعنىٰ الصّامد المتصّمد أظهر في المناسبة والعدل والقياس. إضافة إلىٰ أن الفاعل هو الأصل؛ فإن كل فعل مستلزم لوجود فاعل؛ فوجب إثباته لله جل جلاله، وهذا لا يمنع أن يكون عز وجل هو المصمود إليه في الحوائج؛ بل هو مستلزم له.

وأما ما ذكره من أن الأدلة تمنع أن يكون الصمد هو المصمت الذي لا يدخل فيه شيء. فهو مبني علىٰ ما يؤمن به الرازي من قوانين كلامية، يرىٰ أنها موجبة لصرف اللفظ عن ظاهره، مؤكدة لصحة حمله علىٰ المجاز. ولكن هذه القوانين مما لا يصلح أن يقام عليه بناء عقديا؛ لأنها شبهات عقلية، ليس فيها من الدلالة علىٰ المراد شيء؛ إذ كيف تكون أدلة داخلة في الدين، ولم تظهر في الأمة إلاَّ بعد انقراض عصر الصّحابة رضي الله عنهم ؟ وهل يجوز أن يكون الصارف لكلام الله جل جلاله عن ظاهره، شيء لم يظهر في الإسلام إلا بعد وفاة النبي ﷺ ؟!

وعلىٰ هذا فما ذكره من أن إجراء اللفظ علىٰ الظاهر مستلزم للتجسيم؛ والتجسيم يقتضي أن يكون سبحانه وتعالىٰ قابلًا للزيادة والنقصان. دعوىٰ لم يُقم عليها أي دليل. مع أن إثبات أنه جل جلاله صمد لا جوف له؛ دال علىٰ نفي المعنىٰ الفاسد الذي ذكره الرازي؛ إذ هذا الاسم يمنع أن تكون ذاته جل جلاله قابلة للتفرق والانفصال؛ ويوجب أن تكون ذات كاملة؛ فكان في حصر الرازي

لدلالة هذا الاسم في المصمود إليه؛ إبطال لدلالته علىٰ أن الذات الإلهية ذات كاملة، لا تقبل الزيادة والنقصان.

وبهذا يظهر أن احتجاج أهل السنة والجماعة بهذه السورة، علىٰ أن له سبحانه وتعالىٰ ذاتًا لا تماثل الذوات، استدلال لا يعارضه معارض صحيح. إضافة إلىٰ أنه لا يلزم منه أنهم قد وقعوا في التجسيم الباطل؛ لأن وصفهم له جل جلاله بأنه صمد، إنما يثبت لله سبحانه وتعالىٰ علىٰ الوجه الذي يليق به.

وفي ختام هذه المناقشة، لما ذهب إليه الفخر الرازي، لا بد من التأكيد علىٰ أن استدلال المجسِّمة – الذين يجعلون الخالق جل جلاله من جنس الأجسام المخلوقة – بهذا الاسم، استدلال باطل؛ لأن اللفظ لا يدل علىٰ ذلك بوجه من الوجوه، فإن كونه مصمتًا لا جوف له، لا يقتضي أن يكون من جنس شيء من المخلوقات أصلًا، فضلًا عن أن يقال: إنه لحم ودم وعظم كالحيوان. وكيف يصح أن يقال مثل هذا القول الفاسد، مع أن الملائكة موصوفة بأنها صمد، وهي ليست لحمًا ودمًا؛ فكيف يقال: إن البارئ إذا وصف بأنه صمد لا جوف له؛ اقتضي هذا أن يكون سبحانه وتعالىٰ لحمًا ودمًا وعظمًا، ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ ﴾ [الصافات: ١٨٠].

***



الفصل الخامس

في لفظ اللقاء

من صور كرم الله سبحانه وتعالىٰ: ما يمن به علىٰ عباده، من اللقاء الثابت بنصوص الكتاب والسنة، وهذا من عظيم كرمه ﷻ، ولا يلزم من إثباته أي محذور، إذ المحذورات التي ذكرها الرازي عبارة عن أوهام، قائمة علىٰ شبهات كلامية، وهذا واضح من قوله: «الفصل الخامس: في لفظ اللقـاء: أما القرآن فقد قال الله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾. وقال: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾. وقال: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾. وأما الحديث فقد قال ﷺ: «**من أحب لقاء الله؛ أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله؛ كره الله لقاءه**» [(١)]. قالوا: واللقاء من صفات الأجسام، يقال: التقىٰ الجيشان. إذا قرب أحدهما من الآخر في المكان.

واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالىٰ ليس بجسم؛ **وجب حمل هذا اللفظ علىٰ أحد وجهين**:

أحدهما: أن من لقي إنسانًا؛ فقد أدركه وأبصره؛ فكان المراد من اللقاء هو: الرؤية، إطلاقًا لا سم السبب علىٰ المسبب.

والثاني: أن الرجل إذا حضر عند ملك ولقيه؛ دخل هناك تحت حكمه وقهره، دخولًا لا حيلة في دفعه؛ فكان ذلك اللقاء سببًا لظهور قدرة الملك عليه – علىٰ هذا الوجه – فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره وشدة بأسه في ذلك اليوم؛ عبر عن تلك الحالة باللقاء. والذي يدل علىٰ صحة قولنا: أن أحدًا لا يقول بأن الخلائق تتلاقىٰ ذواتهم في ذات الله تعالىٰ علىٰ سبيل المماسة. ولما بطل حمل اللقاء علىٰ المماسة والمجاورة؛ لم يبق إلا ما ذكرناه. وبالله التوفيق» [(٢)].

هذا تأويل الفخر الرازي للنصوص المثبتة للقاء العباد لربهم، والمذكورة في

---

(١) أخرجه البخاري (٦٥٠٧)، ومسلم (٢٦٨٣).
(٢) أساس التقديس ص١٨٣ – ص١٨٤.

قريب من عشرين موضعًا من كتاب الله، ومستنده في صرف هذه النصوص عن ظاهرها: توهمه أنها تدل بظاهرها علىٰ التجسيم. فكان منهجه في التعامل مع نصوص الصفات متناقض، فينفي ما ينفي؛ لأن إثباته علىٰ الظاهر مستلزم للتجسيم، ويثبت ما يثبت علىٰ الحقيقة؛ لأنه يرىٰ أنه لا يستلزم التجسيم. ولا شك في خطأ هذا المنهج؛ لأنه إن كان إثبات الصفات السبع علىٰ الحقيقة، لا يستلزم أن يكون الله ﷻ جسمًا مركبًا من الجواهر المفردة؛ فقد ظهر بطلان حمل بقية النصوص علىٰ المجاز، وإن كان إجراؤها علىٰ الحقيقة؛ يستلزم أن يكون الله جل جلاله جسمًا مركبًا؛ فقد ظهر خطؤهم في الإيمان بالصفات السبع علىٰ الحقيقة.

وكل هذا إنما هو من باب التنزل الجدلي، وإلا فإن لفظ الجسم من الألفاظ التي لم يأت بها نص، ولم يقول بها السلف، لا نفيا ولا إثباتا؛ فوجب التفصيل والبيان: فإن أريد بالجسم ما هو معروف عند أهل اللغة، من أنه البدن المادي، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ﴾. فإن الله سبحانه وتعالىٰ لا يسمىٰ جسمًا؛ لأنه سبحانه وتعالىٰ منزه عن مماثلة البدن المخلوق.

وإن أريد بالجسم: ما يقبل التفريق والانفصال؛ فهذا أيضا مما يحرم أن يقال في حقه جل جلاله؛ لأنه صمد، كما ثبت بالدليل.

وكذلك إن أريد به: المركب من الأجزاء المفردة، التي تسمىٰ الجواهر، فالله سبحانه وتعالىٰ منزه عن ذلك.

وإن كان المقصود: ما تقوم به الصفات، ويُرىٰ في الآخرة، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم. فهذا المعنىٰ معنىٰ ثابت، وصحيح المنقول وصريح المعقول مما يدل علىٰ وجوب إثباته لله ﷻ، والمخالف لم يقم ما يدل علىٰ وجوب نفي هذا المعنىٰ عنه ﷻ، كما أنه لم يأت بشاهد يشهد له علىٰ أن العرب يسمون مثل هذا جسمًا؛ فكان متبعًا لألفاظ بدعية، ليست في الكتاب ولا السنة، ولا في قول أحد من سلف الأمة وأئمتها.

وأصل الخطأ الذي وقع فيه الرازي: أنه حصر اللقاء في الأجسام؛ مستدلا

بقولهم: التقىٰ الجيشان. إذا قرب أحدهما من الآخر في المكان. ولا شك أن الأجسام مما تقبل اللقاء، ولكن اللقاء ليس محصورا فيما كان جسمًا ماديًا؛ فإننا جميعًا نؤمن بأن جبريل عليه السلام كان يلقىٰ النبي ﷺ، ومع هذا فإن جبريل عليه السلام مخلوق من نور، والنبي ﷺ إنسان آدمي؛ فظهر فساد ما استند عليه الفخر الرازي.

وأما ما ذكره من حصول الاتفاق علىٰ أن ذوات الخلائق لا تماس ذات الله جل جلاله. فإنه مما لا نزاع فيه، ولكن هذا لا يدل لمذهبه في حمل اللقاء علىٰ المجاز؛ لأن اللقاء مما لا يشترط فيه المماسة، قال تعالىٰ: ﴿ وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا ﴾. وليس السلام مما يمسه الإنسان. مع أن النزاع ليس في المماسة والمجاورة، فإنه لم يذهب أحد إلىٰ أن ذوات العباد تقرب من ذات الله عز وجل تارة، وتبعد أخرىٰ. وإنما النازع في ذات الله عز وجل نفسها، هل تدنو من العباد، وجماهير أهل الحديث وأئمة الفقهاء والصوفية وطائفة من أهل الكلام يثبتون ذلك، خلافا للرازي ومن معه من الأشاعرة، الذين تميزا بما لا يقبله عقل، من إثبات للرؤية، ونفي للجهة.

وأما تفسير اللقاء بظهور قدرته وقهره وشدة بأسه جل جلاله في ذلك اليوم. فهو تفسير لا أصل له عند أهل التفسير، مع أن ظهور قدرة الله وشدة بأسه عز وجل، مما قد يظهر في الدنيا؛ فيتيقن العبد ألا ملجأ منه إلا إليه، ولا يكشف شدته سبحانه وتعالىٰ إلا هو، فلو كان هذا معنىٰ اللقاء؛ لسمىٰ هذا لقاء لله سبحانه وتعالىٰ حقيقة أو مجازًا. ثم إن قوله تعالىٰ: ﴿ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا ﴿٤٤﴾ ﴾ [الأحزاب: ٤٤]. يمنع أن يكون اللقاء بمعنىٰ ظهور القدرة والقهر والبأس؛ لأن المؤمنين لم يظهر لهم في لقائهم إياه سبحانه وتعالىٰ إلا الرحمة والخير.

ثم إن الناس لا يسمون بأس الملوك وعذابهم لقاء لهم، لا حقيقة ولا مجازًا، ولكن لفظ اللقاء يدل علىٰ اللقاء المعروف، فإذا كان معه عذاب؛ سموه باسم آخر؛ فكان ما ذكر واستشهد به شاهدًا عليه لا له.

والحق الذي لا شك فيه: أن الصواب إجراء اللفظ علىٰ ظاهره، والإيمان به علىٰ ما يليق بالله جل جلاله، وهو ما كان عليه سلف الأمة، بل هو الثابت عن أبي الحسن الأشعري، الذي صرح بهذا.

***



الفصل السادس

في لفظ النور

مما أجمع عليه أهل الإسلام: أن الله سبحانه وتعالىٰ نور. وهذا الإجماع مما حصل الخروج عليه من قبل المعتزلة، ثم من قبل الرازي القائل: «الفصل السادس: في لفظ النور: قال الله تعالىٰ: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ ﴾. وروىٰ ابن خزيمة في كتابه عن طاووس عن ابن عباس رضي الله عنه : أن النبي ﷺ كان يقول في دعائه: «**اللهم لك الحمد، أنت نور السموات والأرض ومن فيهن؛ فلك الحمد، أنت قيوم السموات والأرض ومن فيهن**» [(١)].

واعلم أنه لا يصح القول بأنه تعالىٰ هو هذا النور المحسوس بالبصر؛ **ويدل عليه وجوه**:

الأول: أنه تعالىٰ لم يقل: إنه نور، بل قال: إنه ﴿ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾. ولو كان نورًا في ذاته؛ لم يكن لهذه الإضافة فائدة.

الثاني: لو كان كونه تعالىٰ نور السموات والأرض، بمعنىٰ الضوء المحسوس؛ لوجوب أن لا يكون في شيء من السموات والأرض ظلمة البتة؛ لأنه تعالىٰ دائم لا يزال ولا يزول.

الثالث: لو كان تعالىٰ نورًا بمعنىٰ الضوء؛ لوجب أن يكون هذا الضوء مغنيًا عن ضوء الشمس والقمر والنار، والحس دال علىٰ خلاف ذلك.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٣١٧). ومسلم (٧٦٩). ولفظ البخاري: عن ابن عباس كان النبي ﷺ إذا قام من الليل يتهجد، قال: «**اللهم لك الحمد، أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قيم السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد، أنت الحق، ووعدك حق، وقولك حق، ولقاؤك حق، والجنة حق، والنار حق، والساعة حق، والنبيون حق، ومحمد حق، اللهم لك أسلمت، وعليك توكلت، وبك آمنت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت، فاغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، أنت المقدم وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت، أو: لا إله غيرك**».

الرابع: أنه تعالىٰ أزال هذه الشبهة، بقوله تعالىٰ: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾. فقد أضاف النور إلىٰ نفسه، ولو كان تعالىٰ نفس النور وذاته؛ لامتنعت هذه الإضافة؛ لأن إضافة الشيء إلىٰ نفسه ممتنعة. وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾.

الخامس: أنه تعالىٰ قال: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾. فتبين بهذا: أنه تعالىٰ خالق الأنوار.

السادس: أن النور يزول بالظلمة، ولو كان تعالىٰ عين هذا النور المحسوس؛ لكان قابلًا للعدم، وذلك يقدح في كونه قديمًا واجب الوجود.

السابع: أن الأجسام كلها متماثلة علىٰ ما سبق تقريره. ثم إنها بعد تساويها في الماهية، تراها مختلفة في النور والظلمة؛ فوجب أن يكون الضوء عرضًا قائمًا بالأجسام، والعرض يمتنع أن يكون إلهًا.

فثبت بهذه الوجوه: أنه لا يمكن حمل النور علىٰ ما ذكروه، بل معناه: منور السموات والأرض علىٰ الوجه الأحسن، والتدبير الأكمل. كما يقال: فلان نور هذه البلدة. إذا كان سببًا لصلاحها، وقد قرأ بعضهم: «لله نور السموات والأرض». وبالله التوفيق» (١).

والإيمان بأنه سبحانه وتعالىٰ نور في ذاته، مما لم يخالف فيه حتىٰ الجهمية، ومما آمن به قدماء الأشاعرة؛ لأن النصوص قطعية الدلالة علىٰ إثبات هذه الصفة لله ﷻ؛ ولأنه لا محذور في إجراء النص علىٰ ظاهره الذي فهمه السلف.

وهذا لا يمنع أن يكون غيره من المخلوقات نورًا وله نور؛ وذلك أن النص إنما أتىٰ بإثبات كونه جل جلاله نور، ولم يأت بنفي النور عن غيره، فكانت النصوص المثبتة لصفة النور، مماثلة للنصوص المثبتة لكونه سبحانه وتعالىٰ ملك السموات والأرض ومن فيهن، ومعلوم أن كونه ﷻ ملكا، لا يمنع أن

---

(١) أساس التقديس ص١٨٥ – ص١٨٧.

يقال: إنه ملك السموات والأرض. ولا ينافي أن يكون من عباده من جعلهم جل جلاله ملوكا.

كما أنه لا يلزم ألا يكون في شيء من السموات والأرض ظلمة البتة؛ لأنه لم يقل أحد: إنه سبحانه وتعالىٰ الضوء المحسوس. وليس هذا هو ظاهر النص. وقد مر معنا أنه ليس في ظاهر النصوص أن الله ﷻ هو النور المنبسط علىٰ الجدران والحيطان، وإنما في ظاهر النص: أنه سبحانه وتعالىٰ نور السموات والأرض؛ فوجب أن تضيء به الأمكنة التي لا حجاب بينه جل جلاله وبينها؛ فبطل الاعتراض بمثل هذا علىٰ من آمن بأنه ﷻ نور في ذاته.

ولو كان هذا الاعتراض اعتراضا مستقيما؛ لأبطل مذهب الرازي قبل غيره، فإنه يفسر النور بأنه: منور السموات والأرض، علىٰ الوجه الأحسن، والتدبير الأكمل. وهذا يستلزم – قياسا علىٰ ما ذكره هو – ألا يكون فيهما شيء من: الضلالة، أو الظلم، والفساد البتة؛ لأنه تعالىٰ دائم لا زال ولا يزول. ويوجب ألا يكون هناك حاجة لسبب من أسباب الصلاح والإصلاح؛ لأنه سبحانه وتعالىٰ منور السموات والأرض علىٰ الوجه الأحسن، والتدبير الأكمل. فكان هذا مغنيًا عن وجود دعاة إلىٰ الإصلاح، والحس دال علىٰ خلاف ذلك.

وليس في الإيمان بأنه جل جلاله نور، أدنىٰ معارضة لقوله سبحانه وتعالىٰ: ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾. فإن اسم النور يقال للشيء القائم بنفسه؛ كالقمر، ويقال للصفة القائمة بغيرها، كما يقال نور الشمس والقمر. وقد دل الكتاب والسنة علىٰ أنه جل جلاله نور، وأن له ﷻ نورا، والمضاف ليس هو المضاف إليه، وكونه سبحانه وتعالىٰ نور في ذاته، لا يمنع من الإضافة كما ذكر الرازي، ولو كان ما ذكره صحيحا؛ للزمه هو فيما ذهب إليه من تفسير النور بأنه هادي ومصلح ومنور السموات والأرض، إذ لقائل أن يقول: لو كان سبحانه وتعالىٰ هادي ومصلح ومنور السموات والأرض بذاته؛ لامتنعت هذه الإضافة؛ لأن إضافة الشيء إلىٰ نفسه ممتنعة.

وأيضا فهذا مثل اسمه السلام، فقد صح عن ثوبان أن النبي ﷺ كان إذا

انصرف من صلاته استغفر ثلاثًا، ثم قال: «**اللهم أنت السلام، ومنك السلام، تباركت يا ذا الجلال والإكرام**» (١). فأخبر أنه هو في نفسه السلام، وأن منه السلام، فكذلك الحال هنا، فإنه جل جلاله نور في ذاته، والنور صفة من صفاته ﷻ.

وليس في قوله تعالىٰ: ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾. دلالة علىٰ أنه جل جلاله ليس نورا في ذاته؛ لأنه إذا أخبر أنه جاعل الظلمات والنور؛ علم أن النور المجعول هو الذي تعاقبه الظلمات، ويزول بسببها، فيكون هذا موضع هذا، وهذا موضع هذا، كما في نور النهار وظلمة الليل، وأما واجب الوجود سبحانه وتعالىٰ، فإن نوره نور أزلي أبدي؛ إذ هو صفة من صفاته ﷻ، ولا يعاقبه ظلمة تكون في محله؛ فلم يكن دخلا في عموم الآية؛ فبطل استدلال الرازي بها.

ثم إن كون الضوء قد يكون عرضًا قائمًا بالأجسام، إنما يدل علىٰ أن هذا النور العرضي يمتنع أن يكون إلهًا. ولا يمنع أن يكون النور ذاتا قائمة بنفسها، قال تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾. فالآية تدل علىٰ أن القمر نور، وهو ذات قائمة بنفسها، وقوله تعالىٰ: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾. يدل علىٰ أن الله ﷻ نور في ذاته، وقوله: ﴿ مَثَلُ نُورِهِۦ ﴾. يدل علىٰ أنه له ﷻ نورا، ولا يلزم أن يكون سبحانه وتعالىٰ مماثلا للمخلوق، بل هذا النص مما يُجرىٰ علىٰ ظاهره، كبقية نصوص الصفات، التي يؤمن بها أهل السنة والجماعة علىٰ منهجية واحدة.

فظهر أنه سبحانه وتعالىٰ نور في ذاته، وأنه نور السموات والأرض، من غير أن يلزم من هذا أن يكون جل جلاله ظاهرا لكل أحد، أو ألا يكون في السموات والأرض ظلمة، كما سيأتي معنا في الحجاب.

❊❊❊

(١) أخرجه مسلم (٥٩١).



الفصل السابع

في الحجاب

مر معنا أن الله سبحانه وتعالىٰ نور. ولكن قد يقول قائل: إن كان الله سبحانه وتعالىٰ نور في ذاته، فلم لا نراه؟ فيقال: من كماله سبحانه وتعالىٰ أنه نور، ومن كمال رحمته، وصور حكمته: أنه احتجب عنا في هذه الحياة الدنيا؛ لنؤمن بالغيب، ولأنه لو كُشفت الحجب؛ لاحترق جميع الخلق؛ فكان الإيمان بالأمرين مما يوضح ويبين حقيقة عقيدة أهل السنة والجماعة.

وفي مقابل هذا الاطراد، نجد الرازي يذهب إلىٰ نفي الأمرين جميعًا، فيقول: «الفصل السابع: في الحجاب:

قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾. قالوا: والحجاب لا يعقل إلا في الأجسام. **وتمسكوا أيضًا بأخبار كثيرة:**

الخبر الأول: ما روىٰ صاحب شرح السنة رحمه الله في باب الرد علىٰ الجهمية، قال: قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات، فقال: «**إن الله تعالىٰ لا ينام، ولا ينبغي أن ينام، ولكنه يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل النهار، وعمل النهار قبا الليل، حجابه من نور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهىٰ إليه بصره من خلقه**»[1]. فقال المصنف: هذا حديث أقر به الشيخان. وقوله: «يخفض القسط ويرفعه». أراد: أنه يراعي العدل في أعمال عباده. كما قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾ ﴾[الحجر:٢١].

الخبر الثاني: ما يروىٰ في الكتب المشهورة عن النبي ﷺ: «**أن لله تعالىٰ سبعين حجابًا من نور، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك**

---

(١) أخرجه مسلم (٥٩١). ولفظه: عن أبي موسىٰ قال: قام فينا رسول الله ﷺ بخمس كلمات، فقال: «**إن الله ﷻ لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور** (وفي رواية أبي بكر النار) **لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهىٰ إليه بصره من خلقه**».

بصره» (١).

الخبر الثالث: روي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾. أنه تعالىٰ يرفع الحجاب؛ فينظرون إلىٰ وجهه تعالىٰ.

واعلم أن الكلام في الآية هو: أن أصحابنا رحمهم الله قالوا: إنه يجوز أن يقال: إنه تعالىٰ محتجب عن الخلق، ولا يجوز أن يقال: إنه محجوب عنهم؛ لأن لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة، والحجاب مشعر بالعجز والذلة، يقال: احتجب السلطان عن عبيده. ويقال: فلان حجب عن الدخول علىٰ السلطان. وحقيقة الحجاب بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ محال؛ لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين، بل هو محمول عندنا علىٰ أن لا يخلق الله تعالىٰ في العين رؤية متعلقة به، وعند من ينكر الرؤية علىٰ أنه تعالىٰ يمنع وصول آثار إحسانه وفضله من إنسان.

وأما الخبر الأول: وهو قوله ﷺ: «حجابه النور». فاعلم أن كل شيء يفرض مؤثرًا في شيء آخر، فكل كمال يحصل للأثر؛ فهو مستفاد من المؤثر، ولا شك أن ثبوت ذلك الكمال لذلك المؤثر أولىٰ من ثبوته في ذلك الأثر وأقوىٰ وأكمل، ولا شك أن معطي الكمالات بأسرها هو الحق تعالىٰ؛ فكان كل كمالات الممكنات بالنسبة إلىٰ كمال الله تعالىٰ كالعدم.

ولا شك أن جملة الممكنات ليست إلا عالم الأجسام، وعالم الأرواح، ولاشك أن جملة كمالات عالم العناصر بالنسبة إلىٰ كمال العناصر كالعدم، ثم الشخص المعين بالنسبة إلىٰ كمالات الربع المسكون كالعدم.

فيظهر من هذا: أن كمال الإنسان المعين بالنسبة إلىٰ كمال الله تعالىٰ أولىٰ بأن يقال: إنه كالعدم. ولا شك أن روح الإنسان وحده، لا تطيق قبول ذلك الكمال،

---

(١) أخرجه ابن ماجة (١٩٦). وصححه الألباني. ولفظه ابن ماجة: عن أبي موسىٰ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، حجابه النور؛ لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره**».

ولا يمكنه مطالعته، بل الأرواح البشرية تضمحل في أدنىٰ مرتبه من مراتب تلك الكمالات. فهذا هو المراد بقوله ﷺ: «**لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء، أدركه بصره**» (١).

هذا ما ذكره الرازي في الحجب، والنصوص المثبتة للحجاب أضعاف ما ذكر، وإثباتها لا يشعر بالعجز والذل، إلا إذا حجبه غيره، كما في المثال الذي ذكره من قولهم: فلان حجب عن الدخول علىٰ السلطان. أما لو قيل: إن السلطان قد جعل حاجبًا بينه وبين الناس. لم يكن ذلك مشعرًا بالذلة والعجز، بل هو دال علىٰ القوة.

وكون الرازي لا يعقل من الحجاب إلا ما كان عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين. هو فهمه هو، ولا يمكن له رحمه الله أن يلزم به أحد من الأمة، بينما يمكن لغيره أن يلزمه به في الرؤية، فلقائل من المعتزلة أن يقول له: الرؤية لا تعقل إلا لجسم؛ فإثباتك لكون الرب مرئيًا يجعلك من المجسمة. فإن قال الرازي: إني أعقل الرؤية بغير جسم. قيل له: وزان هذا أن تعقل الحجاب بغير جسم. وأما أن يقول: أعقل الرؤية بغير جسم، ولا أعقل الحجاب إلا لجسم. فهذا جحد لما يعلمه العقلاء بالاضطرار.

فمتىٰ كان الحجاب لغير جسم؛ بطل ما ذكروه. وإن كان الحجاب لا يكون إلا لجسم فليس في العقل ولا في الشرع ما ينفي الجسم، وإنما الموروث عن السلف: أن إطلاق القول بأن الله ﷻ ليس بجسم ولا جوهر بدعة، بل ذلك أعظم ابتداعًا من القول بأنه جسم وجوهر، وإذا كان هذا النفي بدعة باطلة؛ لم يكن ذلك معارضًا لما ثبت بالكتاب والسنة.

وما ذهب إليه من أن الحجاب محمول علىٰ ألا يخلق الله تعالىٰ في العين رؤية متعلقة به. فهو تفسير باطل بالضرورة؛ فإن كون الله سبحانه وتعالىٰ لا يخلق في العين رؤية، أمرُ عدمي، والعدم ليس بشيء أصلا، حتىٰ يكون مانعًا من

---

(١) أساس التقديس ص١٨٩ – ص١٩١.

الرؤية؛ فعلم أنه لابد أن يكون الحجاب المانع من الرؤية شيئًا غير عدم خلق الرؤية، وهذا الحجاب الوجودي هو النور، وفي الحديث عن صهيب عن النبي ﷺ قال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة؛ قال: يقول الله تبارك وتعالىٰ: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب؛ فما أعطوا شيئًا أحب إليهم من النظر إلىٰ ربهم ﷻ**»(١). والأمر العدمي لا يوصف بمثل هذا؛ فإن المعدوم لا يُزال ولا يرفع، وإنما يزال ويرفع الشيء الوجودي.

ثم إن تسمية مجرد عدم الرؤية، مع صحة الحاسة وزوال المانع حجابا، أمر لا يعرف في اللغة لا حقيقة ولا مجازا، وإنما يقال في الأعمىٰ: هو محجوبُ البصر؛ لأن في عينه ما يحجب النور أن يظهر في العين، ولكن الرازي ومن معه وافقوا أهل السنة والجماعة علىٰ أن رؤية الله ﷻ جائزة، ووافقوا المعتزلة علىٰ أن الله ليس في فوق العالم، ثم أثبتوا رؤيةً يُعلم بضرورة العقل بطلانها.

ومن تأمل نصوص الكتاب، وما ورد في ذلك من الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم؛ علم بالضرورة علمًا يقينًا لا يستريبُ فيه: أن لله ﷻ حجابا، وحجبا منفصلة عن العبد، يكشفها إذا شاء؛ فيتجلىٰ. وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾. ومعلوم أن هذا التكليم هو مثل تكليمه لموسىٰ عليه السلام، فإن كان الحجاب هو عدم خلق الرؤية؛ كان المعنىٰ: أن الله ﷻ كلمه مع عدم رؤيته، ومعلوم أن عدم الرؤية قدر مشترك بين جميع الأنبياء عليهم السلام؛ فكان ما ثبت لموسىٰ مثل ما ثبت لغيره من الأنبياء عليهم السلام، وهذا معلوم الفساد بالاضطرار.

ثم إنه ﷻ قال في حق الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]. فخص الحجاب بأنه يومئذٍ، فلو كان هو عدم خلق الرؤية؛ لكانوا ما داموا محجوبين. ثم إن الله جل جلاله جعل ذلك مما يعذبهم به، فلو

(١) أخرجه مسلم (١٨١).

كان الحجاب هو عدم خلق الرؤية؛ لكان المؤمنون في الدنيا معذبين بهذا الحجاب، الذي حجب به الكفار في الآخرة.

وأما ما ذكره الرازي، من أن الحجاب عند من ينكر الرؤية، محمول علىٰ أنه تعالىٰ يمنع وصول آثار إحسانه وفضله إلىٰ الإنسان. فلو كان الحجاب منع الإحسان؛ لكان من كلمه الله من وراء حجاب، كما كلم موسىٰ ﷺ، ممنوعًا من الإحسان، ووصول آثار إحسانه وفضله ﷻ إليه؛ وهذا من أفسد ما يكون في بداهة العقول، مع ما فيه من حمل للفظ علىٰ ما لا تحتمله اللغة بوجه من الوجوه.

ثم إن إحسان الله ﷻ إلىٰ عباده، لا يمنعه شيء أصلا؛ قال تعالىٰ: ﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ﴾. فمتىٰ أحسن جل جلاله إلىٰ العبد؛ امتنع أن يكون الإحسان ممنوعا، وإن لم يحسن؛ فليس هناك شيء يكون ممنوعًا.

وأما ما ذكره من أن كل كمال فهو هبة من الله سبحانه وتعالىٰ. فمما لا نزاع فيه. ولكن النزاع في الاعتماد علىٰ هذا؛ لإنكار كون الحجاب أمرا وجوديا، من خلال الاستدلال بكون روح الإنسان لا تطيق قبول ذلك الكمال، ولا يمكنها مطالعته، ثم حمل الحديث علىٰ أن هذا المعنىٰ هو المراد منه.

وكون الإنسان عاجز عن رؤية الرب ﷻ وهو في هذه الحياة الدنيا، لا يوجب ألا يقدر علىٰ رؤية الله ﷻ يوم القيامة، وجمهور الأشاعرة يؤمنون بالرؤية، وإنما ينازعون في الجهة، فبطل الاستدلال بمثل هذا القول، علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ ليس له حجاب.

***

الفصل الثامن

في القرب

الصفات الفعلية مما أجمع أئمة أهل السنة والجماعة علىٰ الإيمان به، في مقابل إجماع متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم علىٰ نفيها، والسبب في هذا: أن الأصل الذي قام عليه علم الكلام: دليل الحدوث، وكان من ثمرات هذا الأصل: أن ما حلت به الحوادث؛ فهو حادث. فلو كانت لله ﷻ صفات فعلية؛ لكانت الحوادث قد حلت به؛ فيكون حادثا.

وليس المقام مقام عرض وتفكيك دليل الحدوث، وإنما هي إشارة إلىٰ أصل الشبهة التي قام عليها إنكار الرازي للقرب الإلهي، عندما قال: «الفصل الثامن: في القرب: قال الله تعالىٰ: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾. وقال ﷺ – حكاية عن الله –: «**من تقرب إلىٰ شبرًا؛ تقربت إليه ذراعًا، ومن تقرب إلي ذراعًا؛ تقربت إليه باعًا، ومن أتاني يمشي؛ أتيته هرولة**» (١).

وروىٰ الأستاذ ابن فورك رحمه الله في كتاب المتشابهات، عن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**يدنو المؤمن من ربه يوم القيامة، حتىٰ يضع الجبار كنفه عليه، فيقر بذنوبه، فيقول: أعرف ثلاث مرات. فيقول تعالىٰ: إني سترتها عليك في الدنيا، وإني أغفرها لك. فيعطىٰ صحيفة حسناته. وأما الكفار والمنافقين، فينادىٰ بهم علىٰ رؤوس الأشهاد: هؤلاء الذين كذبوا علىٰ ربهم**»(٢).

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٨٧).

(٢) أخرجه البخاري (٢٤٤١). ومسلم (٢٧٦٨). ولفظ البخاري: عن صفوان بن محرز المازني، قال: بينما أنا أمشي مع ابن عمر رضي الله عنهما، آخذ بيده، إذ عرض رجل، فقال: كيف سمعت رسول الله ﷺ في النجوىٰ؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الله يدني المؤمن، فيضع عليه كنفه، ويستره، فيقول: أتعرف ذنب كذا؟ أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم أي رب. حتىٰ إذا قرره بذنوبه. ورأىٰ في نفسه أنه هلك؛ قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم؛ فيعطىٰ كتاب حسناته. وأما الكافر والمنافقون فيقول الأشهاد: هؤلاء الذين كذبوا علىٰ ربهم، ألا لعنة الله علىٰ الظالمين**».

واعلم أن المراد من قربه ومن دنوه: قرب رحمته، ودنوها من العبد، وأما قوله: «**فيضع الجبار كنفه عليه**». فهو أيضًا مستفاد من قرب الرحمة، يقال: أنا في كنف فلان، أي في إنعامه، وأما ما رواه بعضهم: «**فيضع الجبار كتفه**». فاتفقوا علىٰ أنه تصحيف، والرواة ضبطوها بالنون، ثم إن صحت تلك الرواية، فهي محمولة علىٰ التقريب والغفران، والله أعلم» (١).

وما ذكره الفخر الرازي، يدل علىٰ أمرين: الأول: تقرب العبد إلىٰ ربه جل جلاله. **الثاني:** تقرب الرب ﷻ إلىٰ عبده.

والقرب الإلهي علىٰ نوعين:

أحدهما: قرب من لوازم تقرب العبد إلىٰ ربه سبحانه وتعالىٰ، فإن القرب من الأمور الإضافية، فيمتنع أن يقرب أحدهما من الآخر، إلا والآخر قد قرب إليه، ولكن هذا لا يستلزم أن يكون الله سبحانه وتعالىٰ قد وجد منه فعل بنفسه. وإن كان منهم من يقول: إنه جل جلاله فوق العرش وهو جسم. ومنهم من يقول: هو سبحانه وتعالىٰ فوق العرش وليس بجسم. ومنهم من يقول: إنه فوق العرش، ولا يتكلم في الجسم نفيا أو إثباتا. لم يكن إثبات التقرب إليه ونفيه من لوازم القول بالجسم؛ إذ قد وجد ممن ينفي الجسم من يثبته.

فكل من آمن بأنه ﷻ فوق العرش، آمن بإمكان التقرب إليه، بغض النظر عن موقفه من الجسمية؛ ولهذا فإن أبا الحسن الأشعري وأئمة أصحابه لا ينازعون في أنه يمكن التقرب إليه نفسه؛ لأنهم لا ينازعون في أن الله سبحانه وتعالىٰ فوق العرش.

وأما قوله: «يدنو المؤمن من ربه». فليس فيه إلا تقريبه وإدناؤه إلىٰ الله تعالىٰ، وهذا له نظائر لا يحصيها إلا الله، وهي من الكثرة بحيث يحصّل بها علم ضروري، بدلالة النصوص علىٰ الدنو إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ، والقرب إليه.

---

(١) أساس التقديس ص١٩٣ – ص١٩٤.

الثاني: تقرب الرب ﷻ إلىٰ العبد، بفعل يقوم بنفسه جل جلاله، كما ورد لفظ المجيء، والإتيان، والنزول. وهذا يثبته كل من أثبت الصفات الفعلية لله ﷻ، ومنهم: الأشعري (١)، الذي ذكر في الإبانة أن الله سبحانه وتعالىٰ يقرب من عباده كيف يشاء، وكلامه صريح في أن قربه إلىٰ خلقه من الصفات الفعلية، حيث قال: كيف يشاء. والقرب بالعلم والقدرة لا يجوز تعليقه بالمشيئة؛ لأن علمه وقدرته من لوازم ذاته.

وعلىٰ هذا: فإن ما ذكره الرازي، من أن المراد من قربه ودنوه: قرب رحمته ودنوها من العبد. تأويل لا يستقيم؛ فإن ما يدنوا إليه العبد من الرحمة وغير ذلك، إما:

أولًا: أن تكون أعيانا قائمة بأنفسها. ومن المعلوم أنه حين الحساب في عرصات القيامة، لا يكون هناك أجسام مخلوقة يرحم بها العباد، فإن ذلك إنما يكون في الجنة، وإذا لم يكن في عرصة الحساب أجسام مخلوقة من الرحمة، وكان جل جلاله هو من يحكم بين العباد؛ كان القرب منه ﷻ بذاته.

ثانيًا: أن تكون صفات قائمة بغيرها. والقرب إلىٰ الصفة لا يكون إلا بالقرب إلىٰ الموصوف نفسه؛ فلا يمكن أن يقرب العبد إلىٰ ما يقوم بالله من رحمة، إلا إذا قرب من نفسه جل جلاله؛ فظهر بطلان وفساد تأويل الرازي.

ثم يقال: الدنو ووضع الكنف إنما يكون وقت السؤال، في العرصة التي يظهر فيها من الأهوال والشدة، ما يكون أعظم من كل ما كان قبله، والعبد خائف، لا يدري ما يفعل به، ولم يظهر له أنه سيغفر له، ولم يعلم أن الله ﷻ سيرحمه، بل إن العبد عندما يُقرر بذنوبه؛ يرىٰ أنه قد هلك، كما يدل علىٰ ذلك لفظ الحديث.

ومن المعلوم أن قوله: «يدنو المؤمن من ربه حتىٰ يضع عليه كنفه فيقرره بذنوبه تعرف ذنب كذا». وقوله: «إن الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه». كل ذلك ألفاظ صريحة؛ يعلم من سمعها بالاضطرار أن الذي يدنيه منه، ويضع عليه

(١) نلاحظ تميز منهج الأشعري عن الأشاعرة جميعًا، المتقدم منهم والمتأخر.

كنفه، ويقرره بذنوبه، ويغفرها له، هو الله ﷻ، لا أحد من خلقه.

وأما ما ذكره في رواية بعضهم «كتفه». فهذا تصحيف باتفاق أهل العلم، كما ذكره هو، ومثل هذا لا يحتاج إلىٰ تفسير؛ لأن اللفظ كذب علىٰ رسول الله ﷺ، ولا يجوز أن يروىٰ عنه ﷺ؛ لقوله ﷺ: «**من حدث عني حديثا وهو يرىٰ أنه كذب؛ فهو أحد الكاذبين**» [١]. ولا يجوز تفسير ما علم أنه كذب بتقدير ثبوته، ولاسيما في مثل هذا الباب؛ إذ تفسير الحديث يجعل للكذب معنىٰ، ثم يوجه كلام الرسول الله ﷺ علىٰ أنه أراد كذا وكذا، مع أنه ﷺ لم يقل ذلك اللفظ.

***

(١) أخرجه ابن ماجة (٣٨). وقال الشيخ الألباني: صحيح.





القسم الثالث

مذهب السلف في فكر الرازي

وفيه فصول:

الفصل الأول: الخلاف في فهم معاني كتاب الله.

الفصل الثاني: وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه.

الفصل الثالث: الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة.

الفصل الرابع: تقرير مذهب السلف.

بعد أن انتهىٰ الرازي من تأويل النصوص المثبتة للصفات الإلهية، أشار إلىٰ أن «القسم الثالث من هذا الكتاب في تقرير مذهب السلف: وفيه فصول» (١).

ومراده من هذا القسم: التأكيد علىٰ أن آيات الصفات من المتشابه؛ فوجب ألا يؤمن بها علىٰ ظاهرها؛ لأن ظاهرها يدل علىٰ مماثلة الخالق جل جلاله للمخلوق؛ فكان المتعين أن يُسلك مع هذه النصوص أحد مسلكين:

المسلك الأول: التفويض.

المسلك الثاني: التأويل.

ومتىٰ ما كان المنهج الصحيح في التعامل مع نصوص الصفات، ليس إلا في سلوك أحد المسلكين؛ فإن ما فعله في القسم الثاني من تأويل لنصوص الصفات، تأويلا صرفها عن ظاهرها؛ منهج صحيح.

وقد كان الأولىٰ بالرازي أن يقدم هذا القسم علىٰ القسم الثاني؛ ليكون مستندا يعتمد عليه، وبناء يقيم عليه ما فعله من تأويل الكثير الكثير من نصوص الصفات، فإنه لا يعرف في تاريخ الفكر الكلامي من توسع في تأويل نصوص الصفات كما فعل في كتابه هذا.

وبعد هذه الأسطر، التي أريد بها التعريف الإجمالي بالقسم الثالث من كتاب الرازي، فقد حان الوقت للدخول إلىٰ عرض ما ذكره من أفكار، وما كان موقف ابن تيمية منها.

***

(١) أساس التقديس ص٣١٧.

الفصل الأول

الخلاف في فهم معاني كتاب الله

استهل الرازي القسم الثالث من كتابه، بمحاولة لبيان المسلك الصحيح، وهل هو التأويل، أم التفويض، وقد اعتمد المنهج الوصفي؛ فحكىٰ مذهب أهل التأويل، وذكر ما لهم من أدلة، ثم حكىٰ منهج المفوضة، وذكر أدلتهم التي يستدلون بها علىٰ وجود نصوص مجهولة المعاني، ثم توقف عن ترجيح أحد القولين، وإن كان منهجه في القسم الثاني؛ يدل علىٰ أنه يصحح منهج التأويل، يقول: «الفصل الأول: في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالىٰ ما لا سبيل إلىٰ العلم به:

اعلم: أن كثيرًا من الفقهاء والمحدثين والصوفية يجوزون ذلك، والمتكلمون ينكرونه، واحتجوا بالآيات والأخبار والمعقول.

أما الآيات فكثيرة:

أحدها: قوله تعالىٰ: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾. أمر الناس بالتدبر في القرآن، ولو كان القرآن غير مفهوم، فكيف يأمرنا بالتدبر فيه؟

الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴾. فكيف يأمنا بالتدبر فيه؛ لمعرفة نفي التناقض في الاختلاف، مع أنه غير مفهوم للخلق؟

الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ ﴾. ولو لم يكن مفهومًا، فكيف يمكن أن يكون الرسول منذرًا به؟

وأيضًا: قوله: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾. يدل علىٰ أنه نازل بلغة العرب، وإذا كان كذلك، وجب أن يكون معلومًا.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾. والاستنباط منه لا يمكن إلا بعد الإحاطة بمعناه.

الخامس: قوله تعالىٰ: ﴿ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾. وقوله: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾.

السادس: قوله تعالىٰ: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾. وما لا يكون معلومًا لا يكون هدىٰ.

السابع: قوله تعالىٰ: ﴿ حِكْمَةٌۢ بَـٰلِغَةٌ ﴾. وقوله: ﴿ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾. وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم.

الثامن: قوله تعالىٰ: ﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ ﴾. ولا يكون مبينًا إلا وأن يكون معلومًا.

التاسع: قوله تعالىٰ: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ ﴾. فكيف يكون الكتاب كافيًا، وكيف يكون ذكرىٰ، مع أنه غير مفهوم؟

العاشر: قوله تعالىٰ: ﴿ هَـٰذَا بَلَـٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ ﴾. فكيف يكون بلاغًا، وكيف يقع الإنذار به، وهو غير معلوم؟ وقال في آخر الآية: ﴿ وَلِيَذَّكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾. وإنما يكون كذلك إذا كان معلومًا.

الحادي عشر: قوله تعالىٰ: ﴿ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَـٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴾. فكيف يكون برهانًا ونورًا مبينًا، مع أنه غير معلوم.

الثاني عشر: قوله تعالىٰ: ﴿ فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾. وكيف يمكن اتباعه تارة، والإعراض عنه أخرىٰ، مع أنه غير معلوم؟

الثالث عشر: قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ ﴾. وكيف يكون هاديًا، مع أنه غير معلوم للبشر؟

الرابع عشر: قوله ﷻ: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ ﴾. إلىٰ قوله:

﴿ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾. والطاعة لا تمكن إلا بعد وجب كون القرآن مفهومًا.

وأما الأخبار: فقوله ﷺ: «**إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به؛ لن تضلوا كتاب الله وعترتي**» (١). وكيف يمكن التمسك به، وهو غير معلوم؟

وعن علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار؛ قصمه الله، ومن ابتغىٰ الهدىٰ في غيره؛ أضله الله، هو حبل الله المتين، والذكر الحكيم، والصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق علىٰ كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، من قال به صدق، ومن حكم به عدل ومن خاصم به أفلح، ومن دعىٰ إليه هدىٰ إلىٰ صراط مستقيم**» (٢).

وأما المعقول فمن وجوه:

الأول: أنه لو ورد في القرآن شيء لا سبيل لنا إلىٰ العلم به؛ لكانت تلك المخاطبة تجري مجرىٰ مخاطبة العربي بالزنجية وهو غير جائز.

الثاني: المقصود من الكلام: الإفهام، ولو لم يكن مفهومًا؛ لكان عبثًا.

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٧٨٦). وصححه الألباني، ولفظ الترمذي: عن جابر بن عبد الله قال: رأيت رسول الله ﷺ في حجته يوم عرفة، وهو علىٰ ناقته القصواء يخطب، فسمعته يقول: «**يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي**».

(٢) أخرجه الترمذي (٢٩٠٦). وضعفه الألباني، ولفظ الترمذي: «**كتاب الله فيه نبأ ما كان قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغىٰ الهدىٰ في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق علىٰ كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجن إذا سمعته، حتىٰ قالوا:** ﴿ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ ﴾. **من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدىٰ إلىٰ صراط مستقيم**».

الثالث: أن التحدي وقع بالقرآن، وما لم يكن معلومًا؛ لم يجز التحدي به.

فهذا مجموع كلام المتكلمين، وبالله التوفيق »(١).

وما ذكره من حجج المتكلمين، مبطل لقول من قال: إنه يوجد شيء في كتاب الله ﷻ لا يمكن لأحد أن يعرف معناه. وعلىٰ هذا عامة السلف، الذين يؤمنون بأنه لا يوجد شيء في كتاب الله ﷻ، إلا ومعناه معروف للرسول ﷺ، وقد يكون معناه وتفسيره معروفا لغيره من الصحابة رضي الله عنهم، وغيرهم من أهل التفسير، ويصرحون بأنه يستحيل أن توجد آية في كتاب الله جل جلاله، يخفىٰ تفسيرها علىٰ مجموع الأمة، وإن خفي علىٰ آحادها.

ويعللون ذلك بعلل، منها: أن مخاطبة المخاطب بما لا يفهم؛ أقبح من مخاطبته بغير اللغة التي يعرف؛ لأن من خوطب بغير لسانه، أمكن أن يترجم له ذلك الخطاب؛ فيتوصل إلىٰ فهم معناه، وأما إذا خوطب بلسانه بكلام لا سبيل لأحد إلىٰ فهم معناه؛ فهذا أقبح من مخاطبة العربي بالعجمية أو العكس؛ فيكون هذا الخطاب أقبح من العبث؛ فإن الإنسان قد يعبث بأفعال يستريح بها ويلهو بها، وأما مخاطبة الناس بكلام لا سبيل لهم إلىٰ معرفة معناه، فهذا لا يفعله عقل.

***

يقول الرازي: «احتج مخالفوهم بالآية، والخبر، والمعقول:

أما الآية فمن وجهين:

الأول: قوله تعالىٰ في صفة المتشابهات: ﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾. والوقوف ههنا لازم، وسيأتي دليله إن شاء الله.

الثاني: الحروف المقطعة المسطورة في أوائل السور.

وأما الخبر: فقوله عليه السلام: «**إن من العلم كهيئة المكون، لا يعلمها إلا العلماء**

(١) أساس التقديس ص٣١٩- ص٣٢٢.

بالله. فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله».

وأما المعقول:

فهو أن الأفعال التي كلفنا بها قسمان:

منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة بعقولنا، كالصلاة والزكاة والصوم؛ فإن الصلاة تواضع وتضرع للخالق، والزكاة إحسان إلى المحتاجين، والصوم قهر للنفس.

ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه؛ كأفعال الحج، فإنا لا نعرف وجه الحكمة في رمي الجمرات، والسعي بين الصفا والمروة.

ثم اتفق المحققون على أنه كما يحسن من الحكيم تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول، فكذا يحسن بالنوع الثاني؛ لأن الطاعة من النوع الأول لا تدل على كمال الانقياد؛ لاحتمال أن المأمور إنما أتى بها لما عرفه بعقله من وجه المصلحة فيه، أما الطاعة في النوع الثاني فإنها تدل على كمال الانقياد، ونهاية التسليم؛ لأنه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة البتة؛ لم يكن إتيانه به إلا لمحض الانقياد والتسليم.

وإذا كان الأمر كذلك في الأفعال؛ فلم لا يجوز الأمر كذلك في الأقوال؟ وهو الذي أنزله الله علينا، وأمرنا بتعظيمه في قراءته، ينقسم إلى قسمين: منه ما يعرف معناه، ونحيط بفحواه. ومنه ما لا نعرف معناه البتة، ويكون المقصود من إنزاله والتكليف بقراءته وتعظيمه: ظهور كمال العبودية والانقياد لأوامر الله تعالى.

بل ههنا فائدة أخرى: وهي أن الإنسان إذا وقف على المعنى، وأحاط به؛ سقط وقعه في القلب، وإذا لم يقف على المقصود، مع جزمه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين؛ فإنه يبقى قلبه ملتفتًا إليه أبدًا، ومتفكرًا فيه أبدًا.

ولباب التكليف: اشتغال السر بذكر الله تعالى، والتفكر في كلامه؛ فلا يبعد أن يقال: إن في بقاء العبد ملتفت الذهن، مشتغل الخاطر بذلك أبدًا، مصلحة عظيمة له، فيتعبد الله تعالى بذلك، تحصيلًا لهذه المصلحة.

فهذا ما عندي من كلام الفريقين في هذا الباب، وبالله التوفيق»(١).

هذا هو القول الثاني من القولين اللذين ذكرهما الرازي، ولم يرجح أحدهما؛ فبقيت المسألة على الوقف والحيرة والشك. وإذا كان كذلك فالجواب عما ذكره من حجج من جوز أن يكون في كتاب الله جل جلاله ما لا سبيل إلى فهمه: أن قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾. لا يدل على قولهم، حتى على مذهب من يقف على لفظ الجلالة، فإنه سبحانه وتعالى لم يخبر بأنه توجد آيات مجهولة المعنى، بل قال: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾.

فإن لفظ التأويل في الآية لا يراد به ما هو معروف في عرف أهل الكلام، من أنه: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لقرينة. فإن هذا المعنى من المعاني المستحدثة، التي لم يقل بها السلف، الذين **كان التأويل يطلق عندهم على:**

الأول: معرفة ما سيؤول إليه الأمر في المستقبل، وهذا شيء وقع الاتفاق على أنه لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى.

الثاني: التفسير؛ وعلى هذا فالراسخون يعلمون التأويل؛ ولهذا فسروا القرآن كله، وتكلموا على مشكله.

وبهذا يجمع بين قول من وقف على لفظ الجلالة؛ ورأى أن العلماء لا يعلمون التأويل. وقول من وقف على الراسخين في العلم؛ وذهب أن العلماء يعرفون التأويل؛ فالإنسان قد يعلم تفسير الكلام؛ فيكون عالما بالتأويل. ولكنه لا يلزم من العلم بالتفسير، العلم بحقيقة الشيء في الخارج، كالذي يعرف أسماء أمكنة الحج، ولكنه لم يعرف عين البيت، وعين الصفا والمروة، وعين عرفة والمشعر الحرام، مما لا يعرفه الإنسان إلا بالمشاهدة؛ ولهذا قال أبو عبيدة لما ذكر تنازع الفقهاء وبعض أهل اللغة في اشتمال الصماء: الفقهاء أعلم بالتأويل.

(١) أساس التقديس ص٣٢٣- ص٣٢٤.

وهذا هو التفسير الذي يعلمه العلماء، وهو أخص من التفسير الذي تعرفه العرب من كلامها.

وإذا تبين هذا فالقرآن ينقسم إلىٰ: خبر. وإنشاء. وما أخبر به جل جلاله؛ فتأويله نفس المخبر به، ولما كان الله سبحانه وتعالىٰ قد أخبر عن نفسه، بما ذكر من أسمائه وصفاته؛ **كان تأويل ذلك منقسم إلىٰ**:

أولًا: تفسير هذه النصوص، وهو شيء يعلمه أهل العلم، الذين ذكروا معاني نصوص الصفات، ثم آمنوا بالمعنىٰ بلا تكييف.

ثانيًا: حقيقة الشيء الموجودة في الخارج؛ فتأويل ذلك هو الرب نفسه تعالىٰ وتقدس بأسمائه وصفاته، ولا أحد يعلم كيفية ذاته ﷻ إلا هو. وهذا مذهب السلف والجمهور أن للرب سبحانه وتعالىٰ حقيقة لا يعلمها البشر، وقد يسمونها ماهية؛ ولهذا قال الشيخ أبو محمد بن أبي زيد: ولا يتفكرون في ماهية ذاته. وقال غيره: لا تجري ماهيته في مقال، ولا تخطر كيفيته ببال.

وأما الاستدلال بالحروف المقطعة في أوائل السور، علىٰ أن في القرآن الكريم ما لا يعلم معناه، فهو مخالف لمذهب من فسرها من السلف، الذين تكلموا في معانيها، مثل ابن عباس رضي الله عنهما، وككلام غيره من أهل التفسير.

ولو سلمنا أن كثيرًا من الناس لا يعرفون معنىٰ الكثير من القرآن، فإنا لا نسلم أن أحدًا من الناس لا يعرف ذلك، وأن الرسول ﷺ نفسه لم يكن يعرف ذلك؛ فمن أين لهم أن من آيات الكتاب العزيز، آيات لا يعرفها أحد من الخلق، مع أن مثل هذا لابد له من دليل.

وأما الحديث الذي احتج به، فليس له إسناد تقوم به الحجة. وبتقدير صحته ففيه أن من الناس من يعلم هذا العلم، وأنه ليس في كتاب الله ﷻ ما هو مجهول، وإن كان من الناس من ينكره؛ لجهله به، لا لأنه غير معلوم المعنىٰ.

ثم إنه قياس مع الفارق؛ فإن الأعمال المأمور بها، مما ينتفع به العامل، وإن لم يعرف حكمها والحكمة منها، وأما الأقوال التي يخاطب بها الناس، فإنها لا

ينتفع بها الناس إلا بالعلم بمعناها، وما تضمنته من أوامر أو أخبار.

مع أن الحال ليس كما ذكر الرازي، من أن الطاعة فيما لم تعرف حكمته أتم. بل ما عرفت حكمته، التي يحبها الله سبحانه وتعالىٰ، لأجل تلك الحكمة، أتم؛ والذي ذكره متوجه فيما إذا كانت الحكمة غرضا دنيويًّا، مما قد لا يفعله البعض إلا لذلك الغرض الدنيوي.

وعلم الإنسان بالمعنىٰ، لا يسقط وقعه عن القلب، كما ذكر الرازي ﷺ، ولكنه يختلف باختلاف المعاني، فإن كان ذلك المعنىٰ مما لا يعظمه القلب؛ سقط وقعه عن القلب، وإن كان المعنىٰ مما يعظمه القلب؛ كان تعظيمه للكلام بحسب فهمه له؛ ولهذا كل من كان للقرآن أفهم؛ كان تعظيمه لله أعظم.

وأما إذا لم يقف علىٰ المقصود، مع معرفته بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين؛ فإنه يبقىٰ قلبه ملتفتًا إليه أبدا، ومتفكرا فيه أبدا؛ لأنه يرىٰ أن فهمه ممكن؛ فكان راجيًا لفهمه؛ فاشتغل السر بذكر الله تعالىٰ، والتفكر في كلامه؛ فكان في القول بأن جميع نصوص الكتاب مما يمكن العلم بمعناه، مصلحة كبيرة عظيمة. بعكس ما لو جزم القارئ بأنه لا سبيل لأحد إلىٰ فهمه؛ فإنه سيصير اللفظ ميؤوسا منه؛ فلا يلتفت إليه قلبه؛ فيفضىٰ بالقلب إلىٰ ما يفسده، من القسوة والغفلة.

***

الفصل الثاني

وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه

وصف آيات الكتاب العزيز بالإحكام، أو وصفها بالتشابه، مما نص عليه قوله تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴿٧﴾ ﴾ [آل عمران: ٧].

ومع اختلاف السلف في تحديد المحكمات، إلا أنه خلاف لفظي، يرجع إلىٰ كون المحكمات: الآيات المبينة والمفصلة، ظاهرت الدلالة، والتي يرجع إليها الخلق في جميع ما أشكل عليهم من أمورهم، وهي بهذا معظم آيات القرآن. وأما المتشابهات فهي: التي قد يخفىٰ المراد منها؛ فيظهر بردها إلىٰ المحكم من آيات الكتاب.

وبما أن أقوال السلف تدور حول كون المحكمات هي ما يحتاجه المسلم في دينه، ومعرفة الذات الإلهية وما لها من صفات الكمال، من أهم ما يحتاجه المسلم في الدين؛ فلا بد أن تكون آيات الصفات من النصوص المحكمة، وهذا ما عليه أئمة السلف، فلم يعرف عن أحد منهم أنه قال: آيات الصفات من المتشابه الذي قد لا يعلم معناه، بل المعروف عنهم أنهم يؤمنون بالمعنىٰ، ويفوضون في الكيفية، كما روي عن الإمام في الاستواء؛ فدل علىٰ أنهم يثبتون المعنىٰ، ويفوضون في الكيفية.

وأما أهل فإنهم يرون أن آيات الصفات الذي يحتاج إلىٰ تأويل وصرف عن الظاهر، علىٰ تفصيل يأتي في الفصول التالية، ومنها هذا الفصل الذي يقول الرازي فيه: «الفصل الثاني: في وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه:

اعلم: أن كتاب الله تعالىٰ دل علىٰ أنه بكليته محكم. ودل علىٰ أنه بكليته متشابه. ودل علىٰ أن بعضه محكم وبعضه متشابه.

أما الذي يدل علىٰ أنه بكليته محكم: فهو قوله تعالىٰ: ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ﴾.

﴿ الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝١ ﴾. قد ذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم، والمراد بهذا المعنىٰ: كونه حقًّا في ألفاظه، وكونه حقًّا في معانيه، وكل كلام سوىٰ القرآن، فالقرآن أفضل منه في لفظه ومعناه.

وأن أحدًا من الخلق لا يقدر علىٰ الإتيان بكلام يساوي القرآن في لفظه ومعناه، والعرب تقول في البناء الوثيق، والعهد الوثيق، الذي لا يمكن حله: إنه محكم. فهذا معنىٰ وصف كل القرآن بأنه محكم.

وأما الذي يدل علىٰ أن بكليته متشابه: فهو قوله تعالىٰ: ﴿ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا ﴾. والمعنىٰ: أنه يشبه بعضه بعضًا في الحسن والفصاحة، ويصدق بعضه بعضًا، وإليه الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾. أي لكان بعضه واردًا علىٰ نقيض الآخر، ولتفاوت نسق الكلام في الجزالة والفصاحة.

وأما الذي يدل علىٰ أن بعضه محكم، وبعضه متشابه؛ فهو قوله تعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾. ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة، ثم من تفسيرها في عرف الشريعة.

أما المحكم في اللغة: فالعرب تقول حكمت وأحكمت، بمعنىٰ رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام تمنع الفرس من الاضطراب، وفي حديث النخعي: أحكم اليتيم كما تحكم ولدك. أي امنعه من الفساد. وقوله: حكموا سفهاءكم. أي: امنعوهم. وبناء محكم أي: وثيق يمنع من تعرض له. وسميت الحكمة حكمة؛ لأنها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغي.

وأما المتشابه: فهو أن يكون أحد الشيئين متشابهًا للآخر؛ بحيث يعجز الذهن عن التمييز، قال الله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا ﴾. وقال: ﴿ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾. ومنه اشتبه الأمر إذا لم يفرق بينهما، ويقال لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبهات، وقال عليه الصلاة والسلام: «**الحلال بين والحرام بين**

وبينهما أمور مشتبهات». وفي رواية أخرىٰ: «**متشابهات**» [١]. فهذا تحقيق الكلام في المحكم والتشابه، بحسب أصل اللغة.

وأما في عرف العلماء، فاعلم أن الناس قد أكثروا في تفسير المحكم والمتشابه، وكتب من تقدمنا مشتملة عليهما، والذي عندي فيه: أن اللفظ الذي جعل موضوعًا لمعنىٰ، إما:

أن يكون محتملًا لغير ذلك المعنىٰ. أو لا يكون.

فإن كان موضوعًا لمعنىٰ، ولم يكم محتملًا لغيره؛ فهو النص.

وإن كان محتملًا لغير ذلك المعنىٰ، فإما: أن يكون احتماله لأحدهما راجحًا علىٰ الآخر، وإما أن ألا، بل يكون احتماله لهما السوية.

فإن كان احتماله لأحدهما راجحًا علىٰ احتماله للآخر، كان ذلك اللفظ بالنسبة إلىٰ الراجح ظاهرًا، وبالنسبة إلىٰ الرجوح مؤولًا.

وأما إن كان احتماله لهما علىٰ السوية؛ كان اللفظ بالنسبة إليهما معًا مشتركًا، وبالنسبة إلىٰ كل واحد منهما علىٰ التعيين مجملا؛ فخرج من هذا التقسيم: أن اللفظ إما: أن يكون نصًا. أو ظاهرًا. أو مجملًا. أو مؤولًا.

فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض، فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح، وهذا القدر هو المسمىٰ بالمحكم.

وأما المجمل والمؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة، إلا أن

---

(١) أخرجه البخاري (٥٢). ولفظه: عن عامر قال: سمعت النعمان بن بشير يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقىٰ المشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعىٰ حول الحمىٰ يوشك أن يواقعه، ألا وإن لكل ملك حمىٰ، ألا إن حمىٰ الله في أرضه محارمه، ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب**».

المجمل لا رجحان فيه بالنسبة إلىٰ كل واحد من الطرفين، والمؤول فيه رجحان بالنسبة إلىٰ طرف المشترك، وهو عدم الرجحان بالنسبة إليه، وهو المسمىٰ بالمتشابه؛ لأن عدم الفهم حاصل فيه.

ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلىٰ المفهومين علىٰ السوية؛ فههنا يتوقف الذهن، مثل: القرء بالنسبة للحيض والطهر.

وإنما الصعب المشكل: أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحًا في أحد المفهومين، ومرجوحًا في الآخر، ثم إن الراجح يكون باطلًا، والمرجوح حقًا، مثاله من القرآن: قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا ﴾. فظاهر هذا الكلام: أنهم يؤمرون بأن يفسقوا، ومحكمة: قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾. ردًّا علىٰ الكفار فيما حكىٰ عنهم: ﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾. وكذلك قوله تعالىٰ: ﴿ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾. وظاهر النسيان ما كان عند العلم، ومرجوحه الترك في قوله تعالىٰ: ﴿ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ﴾. ومحكمة قوله: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾. وقوله: ﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾.

فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه. وبالله التوفيق»(١).

وما ذكره من أن القرآن كله محكم، وأنه كله متشابه، هو ما يذكره عامة العلماء، الذين فسروا قوله تعالىٰ: ﴿ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا ﴾. بأنه متشابه في المعاني والألفاظ، يشبه بعضه بعضًا في الحسن، ويصدق بعضه بعضًا، فالآية تشبه الآية الأخرىٰ في الحروف، وتشبهها في إحكام المعنىٰ.

فكتاب الله جل جلاله يأمر بالشيء الحسن وما يماثله، وينهي عن الشيء السيئ وعما يماثله، لا يتناقض فيحكم بين المثلين بحكمين مختلفين، وكذلك

(١) أساس التقديس ص٣٢٥- ص٣٢٩.

المدح والذم يمدح الشيء وما يماثله، ويذم الشيء وما يماثله، وكذلك في الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد.

وأما ما ذكره الرازي، من أن المحكم في اللغة بمعنىٰ: رددت ومنعت. فهذا قد قال به جماعة. إلا أن ما ذكره من أن المتشابه: أن يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز. فليس بدقيق؛ لأنه قد يقال: هما مشتبهان، مع أن من الناس من يميز بينهما، في مقابل من لا يميز، كما قال النبي ﷺ: « الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس». فهذا دليل علىٰ أن بعض الناس يعلمها، ويميز منها الحلال من الحرام، وإن كان غيره لا يمكنه ذلك.

والحق في هذه المسألة أن يقال: المحكم ما استقل بنفسه، ولم يحتج إلىٰ بيان. والمتشابه ما احتاج إلىٰ بيان. والبيان الذي يزيل التشابه، موجود في كتاب الله ﷻ، فإن جميع آيات الكتاب العزيز، داخلة في قوله تعالىٰ: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾. فهي مبينات وبيان وهدىٰ وبصائر، ولكن اختص المتشابه بتشابه ليس في المحكم، الذي يبين التشابه، ويوضحه.

ومن أعرض عن هذا المنهج، ولم يرد المتشابه إلىٰ المحكم؛ فسيضل، وسيذهب إلىٰ أن ما عنده هو المحكم، وما لدىٰ مخالفه فهو المتشابه، ومن هذا ما فعله الرازي، الذي يقوم منهجه المعرفي، ومذهبه الكلامي، علىٰ أن ما خالف الدليل العقلي؛ فهو متشابه يجب تأويله. وهذا لا يصح؛ لأن الإحكام في الآية صفة للخطاب؛ فدل علىٰ أن في كتاب الله ﷻ آيات محكمات.

مع أن المعارض العقلي لا يمكن الجزم بنفيه، متىٰ ما جوزنا أن النص قد يكون معارضا بمعارض عقلي؛ فلا يخرج النص عن كونه متشابها؛ فلا يكون من كلام الله ﷻ شيء محكم، يفصل ويبين المتشابه، وهذا ما انتهىٰ إليه أمر الرازي؛ عندما جعل جميع الأدلة السمعية متشابهة، لا يحتج بشيء منها في العلميات؛ فلم يبق علىٰ لقوله تعالىٰ: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ معنىٰ.

والعجيب أن الرازي بين رأيه في التميز بين المحكم والمتشابه، عندما حكىٰ أن اللفظ الموضوع لمعنىٰ، يكون نصا إن لم يحتمل غير ذلك المعنىٰ. وإن كان محتملًا لغيره ذلك المعنىٰ، مع كون احتماله لأحد المعنيين راجحًا علىٰ الآخر؛ فهو بالنسبة إلىٰ الراجح ظاهر، وبالنسبة إلىٰ المرجوح مؤولا. وإما إن كان محتملا لمعنيين علىٰ السوية؛ كان اللفظ بالنسبة إليهما معًا مشتركًا، وبالنسبة إلىٰ كل واحد منهما علىٰ التعيين مجملًا. فكان النص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح؛ وهذا هو المحكم. وأما المجمل والمؤول فهما يشتركان في أن دلالة اللفظ غير راجحة؛ وهذا هو المتشابه.

ووجه العجب في هذا: أنه مناقض لما فسّر به المحكم والمتشابه في الفصل التالي، فإنه ذكر فيه: أن المتشابه ما عارضه الدليل العقلي القاطع، وما لم يعارضه دليل قاطع عقلي؛ فهو المحكم.

مع أن المجمل قد لا يكون مشتركًا بين معنيين، بل يكون مجمل الدلالة، وذلك مثل قوله تعالىٰ: ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ وقوله تعالىٰ: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾. وقوله: ﴿ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾. فإن لفظ السجود ليس مشتركًا بين سجدة وسجدتين وثلاث وأربع، ولا لفظ الطواف مشتركًا بين أعداد معينة، ولا لفظ الفدية مشتركًا في الصيام بين أيام معينة، بل هذه الألفاظ لا تدل بمجردها علىٰ شيء معين؛ فهي مجملة، أتىٰ بيانها في سنة الرسول ﷺ، القولية والفعلية؛ فكانت السنة تفسيرًا لمجمل القرآن.

ثم إنه لا بد أن يكون هناك ما يدل علىٰ تعيين مراد الله جل جلاله، سواء أكان اللفظ: مجملا. أو مؤولا. فإن قيل: القرينة العقلية دالة علىٰ تعيين مراده ﷻ. قيل: القرينة العقلية لا يمكن أن تدل علىٰ معنىٰ اللفظ، وإن أمكن أن تدل علىٰ امتناع إرادة الباطل، ولكن نفي الباطل ليس تعيين للمراد.

واللفظ لابد أن يدل علىٰ المراد، إما بمجرده، وإما بالقرينة، وإلا لم يكن مفيدا، وبما أن الإجماع منعقد علىٰ أن كتاب الله جل جلاله أفصح وأبين الكلام؛ وجب أن يكون دالا علىٰ المعنىٰ المراد؛ فدل علىٰ أن القرآن الكريم

يبين ويفسر بعضه بعضًا، وهو بمجموعه يدل علىٰ مراد الرب سبحانه وتعالىٰ.

وأما ما ذكره الرازي، من أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلىٰ المفهومين علىٰ السوية، مثل القرء؛ فالذهن يتوقف. فليس الأمر كما ذكر؛ فكونه مستعملًا في الحيض والطهر، لا يوجب توقف الذهن؛ ولم يقل بهذا أحد من العلماء، بل منهم من رجح إرادة الطهر، ومنهم من رجح إرادة الحيض؛ فاتفقوا علىٰ إمكانية العلم بالمراد، وإن اختلفوا في تحديده. وهذا عام في جميع الآيات، فلا توجد آية اشتبه فيها المراد بغيره، وتوقف فيها أهل العلم.

بقي الحديث عما أثاره الفخر الرازي، من أن الصعب المشكل: أن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحًا في أحد المفهومين، ومرجوحا في الآخر، مع بطلان الراجح، وتعين المرجوح. فيقال في جوابه: رجحان أحد المعنيين في أصل الوضع، إنما يكون إذا كان الكلام مطلقا مجردًا عن القرينة، وكلام الحكيم من الناس لا يأتي مطلقا إلا ومعه قرينة تبين المراد؛ فيصير اللفظ بها ظاهرا، بل نصًّا لا يحتمل المعنىٰ الآخر، فكيف بكلام رب العالمين.

وبالنظر إلىٰ ما استدل به، وهو قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا ﴿١٦﴾ ﴾ [الإسراء: ١٦]. وكون الآية تأمر بالفسق، مما لا إشكال فيه؛ لأن الأمر في القرآن ينقسم إلىٰ: أمر تكليف، كالأمر بالشرائع التي بعث بها الأنبياء عليهم السلام. وأمر تكوين، لا يستلزم أن يكون محبوبًا لله جل جلاله؛ فيكون الأمر في الآية أمر تكوين.

وسياق النص يدل علىٰ هذا؛ فإن الآيات السابقة تدل علىٰ أن كل عامل يلزمه عمله، خيرا كان أو شرًّا، ثم أتت هذه الآية، مبينة لما اقتضته حكمته ومشيئته جل جلاله في إهلاك القرىٰ، وأنه لا يعذبهم بغير ذنوبهم؛ فقال تعالىٰ: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا ﴾. فأخبر أن هذا الأمر إنما يكون إذا أراد هلاكهم، وما شاء الله ﷻ كان؛ فلابد من وقوع الهلاك، الذي يكون بسبب الذنوب.

يبين هذا ويوضحه: أن الآية تدل علىٰ أن الأمر للمترفين، وليس أمرًا عاما، وأمر التكليف ليس كذلك، بل هو عام لا يختص بالمترفين.

وأما قوله تعالىٰ: ﴿ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾. فلا تدل بظاهرها علىٰ أن الله جل جلاله ليس له بهم علم، وليست معارضة للآيات الأخرىٰ؛ فإن من المعلوم أن الله سبحانه وتعالىٰ هو الخالق لعذابهم، وقد شاء ما كان، والمشيئة مستلزمة للعلم، ثم إنه ﷻ قد قدر ذلك، وكتبه قبل أن يكون؛ فلم يكن في الآية أدنىٰ دلالة علىٰ وصفه جل جلاله بعدم العلم.

فالنسيان قد يدل علىٰ عدم العلم، وقد لا يدل، وهذا يعرف بما يقترن باللفظ، والذين نسوا الله سبحانه وتعالىٰ لم يكونوا جميعًا جاهلين به، لكنهم لم يذكروه الذكر الذي يستحقه، قال تعالىٰ: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾ ﴾ [طه: ١٢٤ - ١٢٦]. فأتته الآيات، ثم أعرض عنها، مع أنه كان شاعرًا بها؛ فكان الجزاء من جنس العمل، فلم يذكر بما يذكر به المؤمن من الجزاء بالحسنىٰ، بل ينسىٰ فلا يذكر، وإن كان معلومًا لله جل جلاله، فهو كما قال قتادة: نُسوا من الخير، لم ينسوا من الشر.

***



الفصل الثالث

الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة

هذا الفصل مما يبين مدىٰ اضطراب المنهج المعرفي عند الفخر الرازي، ففي الوقت الذي نراه يقرر أنه لا يجوز أن يكون في كتاب الله ﷻ شيء مجهول، ونجده يؤكد علىٰ أن آيات الكتاب العزيز منقسمة إلىٰ محكم ومتشابه؛ فإن المفترض أن تكون النتيجة المنطقية لهذا: أن الآيات المحكمات هي ما يرجع إليه في معرفة المتشابه من الآيات.

ولكن الرازي خرج عن آيات الكتاب بالكلية، المحكم منها والمتشابه، وذهب إلىٰ أن المتشابه لا تُعرف حقيقته وبيانه إلا بالعقل، يقول: «الفصل الثالث: في الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة:

اعلم أن هذا موضع عظيم؛ وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة، فالمعتزلي يقول: إن قوله: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾. محكم، وقوله: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾. متشابه. والسني يقلب القضية في هذا الباب، والأمثلة كثيرة.

فلا بد ههنا من قانون أصلي، يرجع إليه في هذا الباب، فنقول: إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرًا في معنىٰ؛ فإنما يجوز لنا ترك هذا الظاهر بدليل منفصل، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدا؛ ولخرج القرآن عن أن يكون حجة، ثم ذلك الدليل المنفصل إما: أن يكون لفظيا، أو عقليا.

أما القسم الأول فنقول: هذا إنما يتم إذا حصل من ذينك الدليلين اللفظيين تعارض، وإذا وقع التعارض بينهما؛ فليس ترك أحدهما لإبقاء الآخر أولىٰ من العكس، اللهم إلا أن يقال: أحد الدليلين قاطع، والآخر ظاهر، والقاطع راجح علىٰ الظاهر. أو يقال: كل واحد منهما وإن كان ظاهرا، إلا أن أحدهما أقوىٰ.

إلا أنا نقول: أما الأول فباطل؛ لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة علىٰ نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وعلىٰ عدم الاشتراك،

والمجاز، والتخصيص، والإضمار، وعلىٰ عدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف علىٰ المظنون أولىٰ أن يكون مظنونا؛ فثبت أن شيئًا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا.

وأما الثاني: وهو أن يقال: أحد الظاهرين أقوىٰ من الآخر، إلا أن علىٰ هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثاني مقدمة ظنية، والظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية؛ فثبت بما ذكرنا: أن صرف اللفظ عن ظاهره إلىٰ معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع علىٰ أن ظاهره محال ممتنع، وإذا حصل هذا المعنىٰ فعند ذلك يجب علىٰ المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالىٰ من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره، ثم عند هذا المقام: من جوز التأويل؛ عدل إليه، ومن لم يجوزه؛ فوض علمه علىٰ الله تعالىٰ. وبالله التوفيق» (١).

وما ذكره من أن جميع المذاهب تجعل ما وافق قولها محكما، وما وافق قول الخصم فهو متشابه. إنما هو بسبب اعتقادهم أن المتشابه لا يُبينه ويوضحه إلا الدليل العقلي؛ فكان هذا المنهج سببا للتناقض والاضطراب.

ولازم القول بأن القرآن لا يبين المتشابه: أنه ليس حجة في ذاته، وليست الحجة إلا في الدليل العقلي، الذي لا يعتمد علىٰ الدليل النقلي إلا إن وافقه، وإن خالفه أخذ بالعقلي لا بالقرآن، الذي لا يحتج به - عند الرازي - إلا في المسائل الفرعية الظنية؛ فلم يبق عنده للقرآن حرمة؛ ولم يكن للرسالة فائدة، بل لو ترك الناس بلا رسول يرسل إليهم، فهو خير لهم من إرسال رسول لا يهتدِ به أحد في أصول الدين.

وما ذكره هنا من الدلائل اللفظية لا تفيد العلم. مناقض لما ذكره في الفصل السابق، من أن المحكم ينقسم إلىٰ: نص وظاهر. فإن لم يكن في كتاب الله ﷻ ما يفيد القطع؛ لم يكن شيء منه محكما؛ فبطل ما ذكره في الفصل السابق. ومتىٰ

(١) أساس التقديس ص٣٣١- ص٣٣٢.

كان منه ما يفيد القطع والعلم؛ بطل ما ذكره هنا.

وهذا إنما هو من باب الجدل المبين لتناقضه رحمه الله، وإلا فإن الذهاب إلىٰ أن الدليل النقلي لا يمكن أن يكون قطعي الدلالة. قول معلوم الفساد لمن تأمله؛ فإن الأمة تعلم الكثير الكثير من مراد الله جل جلاله؛ بمجرد سماع النص، بلا حاجة إلىٰ ذكر مقدمات عقلية، يستدل بها علىٰ المعنىٰ المراد.

فدعوىٰ أن العلم بدلالة الدليل النقلي، موقوف علىٰ عشر مقدمات ظنية. دعوىٰ باطلة، مع ما فيها من تكثير للمقدمات بلا حاجة؛ فكان يمكنه أن يختصرها في ثلاث مقدمات: أنه موقوف علىٰ ما يدل علىٰ المراد. وعلىٰ ما ينفي ضده. وعلىٰ ما ينفي نقيضه. وكل هذه المقدمات مما يعلم بالمقدمة الأولىٰ؛ لأن الدال علىٰ المراد؛ مستلزم للدلالة علىٰ ضده ونقيضه؛ فلا يحتاج إلا إلىٰ العلم بالمراد فقط، والعلم بالمراد قد يكون علما اضطراريًّا؛ كالعلم بالأخبار المتواترة، وأما إن كان استدلاليّا نظريّا؛ فذلك يتوقف علىٰ مقدمة، وقد يتوقف علىٰ مقدمتين، وقد يتوقف علىٰ أكثر، ولكن بلا اشتراط للعدد الذي ذكره الرازي.

وأبطل من اشتراط هذا العدد للعلم بمراد الشارع، ما ذكره من أن كل هذه المقدمات مقدمات ظنية؛ لا توصل إلىٰ معلوم يقيني؛ فإذا كان آحاد العامة يُبين مراده بكلامه؛ فيعلم السامع مراده؛ فالعلماء أولىٰ بذلك، والرسول ﷺ أولىٰ منهم. إذ ليس المراد باليقيني إلا أن يكون المستمع عالما بمراد المتكلم، وهذا ما يحصل للمسلم بمجرد من سماعه لكلام النبي ﷺ؛ فيعلم المراد بما عنده من علم بلغة العرب، ثم يقطع بأن ما قاله ﷺ حق؛ لأنه يقطع بأنه ﷺ معصوم؛ فإن ما أخبر به الصادق المصدوق لا يكون إلا حقًّا، وما كان حقا؛ امتنع أن يكون معارضا للأدلة العقلية؛ فظهر أنه لا وجود لأدلة عقلية تعارض الدليل النقلي الصحيح.

وفي نهاية هذه المناقشة لموقف الرازي من المحكم والمتشابه، وما أشار إليه من أن المحكم لا يعرف إلا من خلال الدليل العقلي، لا بد من التأكيد علىٰ أن

رفضنا لكون الدليل العقلي هو المميز بين المحكم والمتشابه، لا يعني التقليل من مكانته، وإنما أردنا أن نبين أن الأدلة العقلية المبينة لأصول الدين، مما بينه الذكر الحكيم، وأرشد إليه الرسول ﷺ، على أحسن الوجوه وأكملها. بخلاف مناهج أهل الكلام، الذين أتوا بما لا يفيد إلا الشك والحيرة، وهذا ما اعترف به الرازي رحمه الله عندما قال في آخر عمره: «لقد تأملت الكتب الكلامية، والمناهج الفلسفية؛ فما رأيتها تشفي عليلا، ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾. ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾. وأقرأ في النفي: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ﴾. ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾. ومن جرب مثل تجربتي؛ عرف مثل معرفتي».

***



الفصل الرابع

تقرير مذهب السلف

بعد ما ذكره الرازي في الفصل السابق من أن الطريق الذي يُعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة هو الدليل العقلي، دخل في فصله الجديد إلىٰ تصوير مذهب السلف كما يراه هو، قائلا:» الفصل الرابع: في تقرير مذهب السلف:

حاصل هذا المذهب: أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالىٰ منها شيء غير ظاهرها، ثم يجب تفويض معناها إلىٰ الله تعالىٰ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها. وقال جمهور المتكلمين: بل يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات. واحتج السلف علىٰ صحة مذهبهم بوجوه: الأول: بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾. والذي يدل علىٰ أن الوقف واجب وجوه» (١).

وهذا التصور الذي تصوره الرازي رحمه الله، تصور مخالف لما هو موجود بالفعل؛ فإنه لم يحك إلا قولين: الأول: تحريم التأويل. الثاني: القول بوجوبه. وبقي القول بجوازه بلا إيجاب مطلق. وهو قول كثير من الناس، الذين قد يوجبوه في حال دون حال، أو علىٰ بعض الناس دون بعض.

وأما ما ذكره عن السلف، من انتهاجهم للتفويض مذهبا؛ فإنما ينسب إليهم هذا من لا خبرة له بقولهم، كأبي حامد رحمه الله، وكيف يكون التفويض منهجًا لهم، مع كثيرة ما صنفوا في الرد علىٰ الجهمية، وما ذكروه من أقول لا تحصىٰ، كلها ترد ما نسبه الرازي إليهم، وتُبين أن منهجهم في التعامل مع نصوص الصفات: الإيمان بها علىٰ الظاهر، مع نفي تشبيهها ومماثلتها بصفات المخلوقين، وإنكارهم علىٰ الذين يقولون: يد كيدي. وقدم كقدمي. ونزول كنزولي. واستواء كاستوائي. ونحو ذلك.

ولا يعرف عن أحد من السلف أنه قال: إن الله تعالىٰ جسم. أو جوهر. أو متحيز. ولا قال: إنه ليس بجسم. ولا جوهر. ولا متحيز. ولا قال: هو في جهة.

---

(١) أساس التقديس ص٢٣٣.

ولا ليس في جهة. فهذه الألفاظ لا توجد في القرآن والحديث لا نفيًا ولا إثباتا، ولا يوجد نفيها أو إثباتها في كلام أحد من الصحابة ﷺ، ولا أحد من أئمة المسلمين المعروفين بالإمامة في الدين.

ولا يعرف أيضًا عن أحد من السلف أنه قال: إن مراد الله سبحانه وتعالىٰ منها غير ظاهرها. ولم يكن في السلف من يذهب إلىٰ أن الظاهر يدل علىٰ المماثلة لصفات المخلوقين، بل كان الجميع علىٰ أن الظاهر هو إثبات الصفات بلا تمثيل، كما ذلك النقل العقل، قال تعالىٰ: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾. وقال تعالىٰ: ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾.

فمن قال: إن استواء الله جل جلاله علىٰ العرش كاستواء الإنسان؛ بحيث يكون محتاجًا إلىٰ العرش؛ فهذا تمثيل منكر، فإن الله سبحانه وتعالىٰ غني عن كل ما سواه، والعرش وكل مخلوق مفتقر إلىٰ الله تعالىٰ من كل وجه، وهو بقدرته يحمل العرش وحملته. فمن قال: إن الظاهر أن العرش يحمل الله جل جلاله. فقوله قول باطل، واللفظ لا يدل عليه بأي نوع من أنواع الدلالة، بل النصوص تدل علىٰ بطلانه دلالة نصية.

وأما إذا قيل: تحمل علىٰ الظاهر اللائق بجلال الله ﷻ، كما تحمل سائر الصفات مثل: والسمع، والبصر، والقدرة، والعلم، التي ليس مفهومها في حق الله تعالىٰ مثل مفهومها في حق المخلوق؛ فهذا حق.

ثم يقال: لا ريب أن من السلف من كان يرىٰ الوقف عند قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾. ولكن منهم أيضًا من كان يقول: إن الراسخين يعلمون التأويل. ومع هذا الخلاف، فلم يعرف عن أحد منهم أنه جعل العلم بمعاني نصوص الصفات من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله. بل لم يُعرف عن أحد من السلف أنه قال: التأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلىٰ المرجوح. فإن هذا لم يكن معنىٰ التأويل عندهم، وإنما كانوا يذهبون إلىٰ أن التأويل علىٰ معنيين:

الأول: التفسير. ومن حمل التأويل علىٰ التفسير؛ فهو يذهب إلىٰ أن السلف يعرفون المعنىٰ المراد من نصوص الصفات.

الثاني: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام. كما في قوله تعالىٰ: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ ﴾. ومن قال: إن هذا هو التأويل؛ فهو ينفي علم الناس بتأويل نصوص الصفات، بمعنىٰ أنهم لا يعلمون كيفيتها.

فكان العلم بالمعنىٰ ممكنا بالإجماع. وأما العلم بكيفية الصفة فممتنع بالإجماع.

***



المراجع

١- الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المؤلف: محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي الهندي، المحقق: محمد السعيد بسيوني زغلول، الناشر: مكتبة الشرق الجديد – بغداد.

٢- إحياء علوم الدين، المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الناشر: دار المعرفة – بيروت.

٣- أساس التقديس، المؤلف: فخر الدين الرازي، تحقيق: عبدالله محمد إسماعيل، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث – الجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولىٰ: ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٤- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة: الأولىٰ: ١٤٢٦هـ.

٥- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (الموضوعات الكبرىٰ) المؤلف: علي الهروي القاري، المحقق: محمد الصباغ، الناشر: دار الأمانة - مؤسسة الرسالة – بيروت.

٦- المستدرك علىٰ الصحيحين، المؤلف: أبو عبدالله الحاكم، الطبعة: الأولىٰ: ١٤٢٧ هـ.

٧- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولىٰ: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٨- تذكرة الموضوعات، المؤلف: محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّنِي، الناشر: إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة: الأولىٰ، ١٣٤٣ هـ.

٩- الموضوعات، المؤلف: جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولىٰ.

١٠- اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المحقق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م.

١١- الجامع الصحيح، المؤلف: محمد بن إسماعيل البخاري، الناشر: دار الشعب - القاهرة، الطبعة: الأولىٰ: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٢- صحيح مسلم، المؤلف: مسلم بن الحجاج النيسابوري، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مع الكتاب: تعليق محمد فؤاد عبد الباقي.

١٣- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، المؤلف: نور الدين، علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن ابن عراق، المحقق: عبد الوهاب عبد اللطيف - عبد الله محمد الصديق الغماري، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ: ١٣٩٩ هـ.

١٤- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني، دار النشر: مكتبة المعارف: الرياض، الطبعة: الأولىٰ: ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

١٥- سنن أبي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، مصدر الكتاب: وزرارة الأوقاف المصرية.

١٦- الجامع الصحيح سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسىٰ أبو عيسىٰ الترمذي السلمي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

١٧- المجتبىٰ من السنن، المؤلف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦ م. تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة.

١٨- سنن ابن ماجه، المؤلف: محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، الناشر: دار الفكر - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٩- المصنف في الأحاديث والآثار، المؤلف: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولىٰ: ١٤٠٩هـ.

٢٠- المصنوع في معرفة الحديث الموضوع (الموضوعات الصغرىٰ)، المؤلف: علي الهروي القاري، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية: ١٣٩٨ هـ.

***

فهرس الموضوعات

***


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com





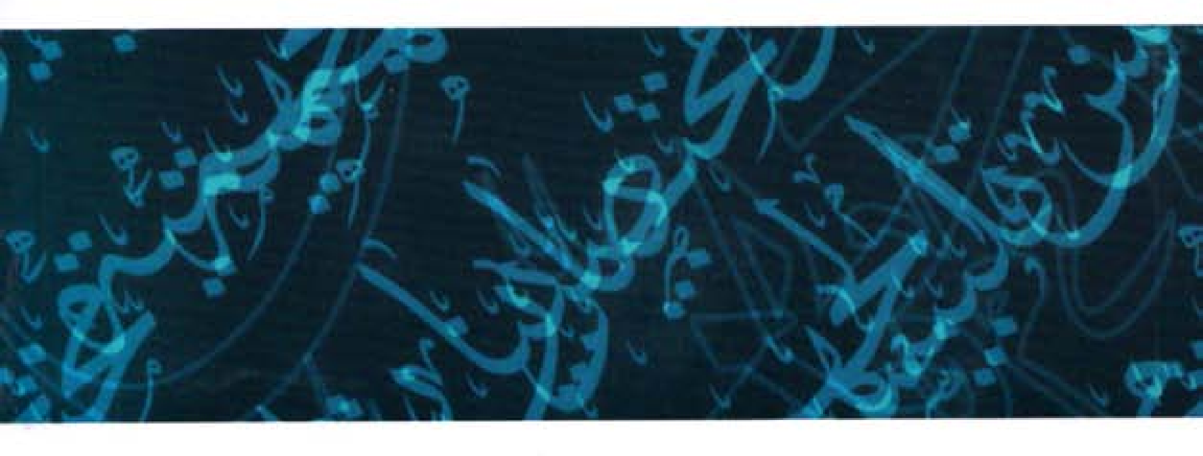
بعد مساجلات منهجية وعقدية، دارت بين ابن وتيمية وعلماء الأشاعرة في عصره، اكتشف أنهم ليسوا مستقلين بهذا الأمر استقلال شيوخ الفلاسفة والمتكلمين، وإنما يعتمدون على السابقين.

"وأجل من يعتمدون كلامه أبوعبدالله محمد بن عمر الرازي إمام هؤلاء المتأخرين فاقتضى ذلك أن أتم الجواب عن الاعتراضات المصرية الواردة على الفتيا الحموية بالكلام على ماذكر أبوعبدالله الرازي في كتابه الملقب بتأسيس التقديس"

بيان تلبيس الجهمية ج١ ص٨

ولأهمية هذا الكتاب في عرض عقيدة أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، فقد قمنا بتلخيصه ليكون قريبا من طلبة العلم.

المؤلف



مختصر
بيان تلبيس الجهمية

لشيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله تعالى –

اختصره
د. عبدالله بن سلمان الغيفي
رئيس قسم العقيدة بكلية الحرم المكي